إصدارات أوراق فلسفية (٤)

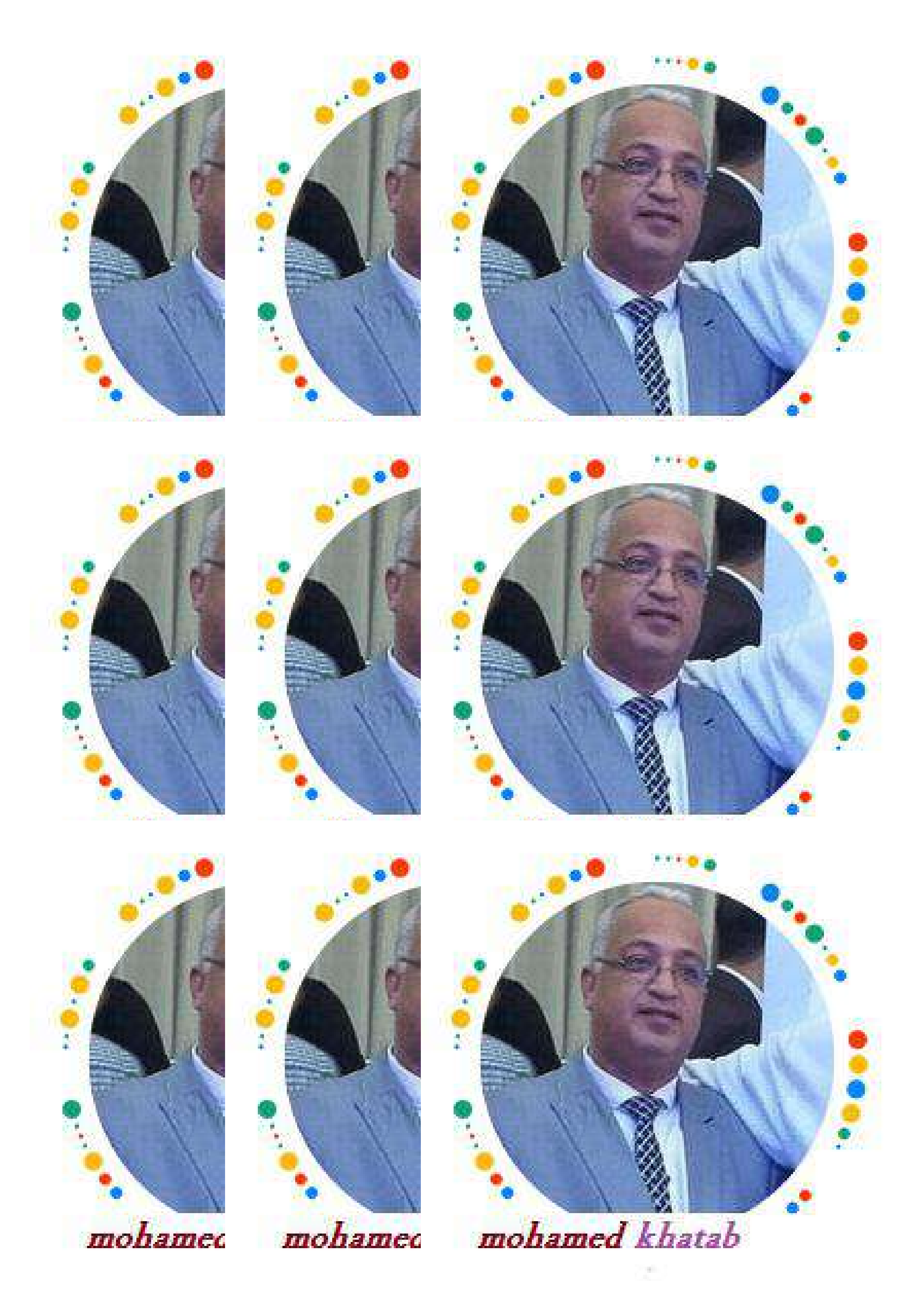
الفلسفة والمجتمع المدنى

جون لوك ورسالة فى الحكومة المدنية

نصوص فلسفية

إعداد
الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

دار الثقافة العربية
القاهرة ٢٠٠٧


mohamed khatab

إصدارات أوراق فلسفية (٤)

الفلسفة والمجتمع المدنى

جون لوك ورسالة فى الحكومة المدنية

نصوص فلسفية

إعـــداد
الدكتـــور أحمد عبد الحليم عطيـة

دار الثقافة العربية
القاهـرة ٢٠٠٧

إهـــــداء .....

إلى الساعين من أجل تحقيق مجتمع جديد متحرر
بعيداً عن الاستبداد السياسى والتعصب الدينى
من أجل مجتمع حر ومواطن حر

أحمد عبد الحليم عطية

تصديـــــر

سعيت فى هذا العمل إلى تقديم قراءة لكتاب الفيلســوف الإنجليــزى جــون لــوك (١٦٣٢-١٧٠٤) رسالة فى الحكومة المدنية الذى يعد المقابل الفلسفى لعمــل هــوبز السياسى فى العقد الاجتماعى الذى قدمه فى اللوفاثان. والذى يتجاوز فيه جــون لــوك نظرية فيلمر فى الحق الإلهى للملوك فى الحكم مطالباً بخضوع سلطة الملوك للبرلمــان. وهى محاولة للعودة إلى نصوص فلاسفة القرن السابع عشر والثامن عشر التى تزامنت مع الحداثة الغربية واتجاهها للتنظير للواقع الجديد الذى يحياه الإنســان الأوربــى مــع سيادة البرجوازية وبداية المشروع الغربى للحداثة الذى مازال مستمراً متطوراً من أجل تدعيم قيم الديمقراطية والحرية الاقتصادية والحقــوق الاجتماعيــة بتأسيســه للفرديــة والليبرالية وأن كانت الليبرالية الغربية تطورت كثيراً عن الأسس التى أرساها روادهــا الأوائل.

وفى هذا السبيل أردت التمهيد للدرس الفلسفى الموسع حول المجتمع المدنى تقديم بعض الكتابات حول نص جون لوك لطالب الفلسفة والمثقف عمومــاً مســتعيناً بــبعض الأعمال التى اقتربت من نص لوك مثل كتاب ستيفن ديلو: التفكير السياســى والنظريــة السياسية والمجتمع المدنى ودراسة روبرت أ. جولدون عن جــون لــوك فــى كتــاب ليوشتراوس وجوزيف كروسبى: تاريخ الفلسفة السياسية الجزء الثانى وكذلك المقدمــة التى قدم بها ماجد فخرى ترجمته لكتاب مقالتان فى الحكومة المدنية وبعــض فصــول كتاب هويدا عدلى "التسامح السياسى". الذى يرتبط بما نحن بصدده راجياً أن يســتوعب الطالب ما قدم جون لوك فى قضايا العقد الاجتماعى وحالة الطبيعة والملكيــة والســلطة الأبوية والمجتمع المدنى وأغرض المجتمــع السياســية والحكوميــة ومــدى الســلطة التشريعية، والغلبة والاغتصاب والطغيان وانحلال الــدول. والحريــات والعلاقــة بــين السلطات تمهيداً لتقديم تصور شامل للمجتمع المدنى فى الفلسفة الحديثة.

د. أحمد عبد الحليم عطية

حياة لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)

ولد جون لوك فى رنجتون Wrington فى بلدة سومرست بإنجلترا فى ٢٩ أغسطس ١٦٣٢ أثناء حكم شارل الأول، الذى انتهت حياته فى الحرب الأهلية وإعلان الجمهورية Commonwelth ١٦٤٩ وتولى كرومويل حكم بريطانيا وإيرلندا، التحق لوك بمدرسة وستمنستر فى لندن فى سن الرابعة عشر لمدة ثلاث سنوات حتى التحق بجامعة أكسفورد. وهو يذكر لنا وينتقد فى كتابه "أفكار عن التربية" المناهج التقليدية السائدة فى وستمنستر فى هذه الفترة ساعياً إلى تقديم مبادئ جديدة للتعليم. ونفس الموقف نجده فى الدراسات الفلسفية فى جامعة أكسفورد، التى كانت خليط من الفلسفة المدرسية والأرسطية؛ غامضة العبارات، مبهمة المعانى، ومن هنا كان إعجابه بديكارت الذى اعتبره مجدداً فى الفلسفة. وتخرج لوك ١٦٥٦ وعين محاضراً فى Christ Church ١٦٦٦ للفلسفة اليونانية والأخلاق مع استمراره فى متابعة دراساته فى العلوم الطبيعية خاصة الطب وحصل شهادة علمية ١٦٧٥ وأن كان لم يمارس مهنة الطب بشكل منتظم وتحول عنها إلى السياسة. وما يهمنا الإشارة إليه فى هذا السياق أنه مع انتشار فلسفة ديكارت وبيكون كان هناك سيادة للنزعة العلمية وذلك فى أعقاب الاستقرار الذى تلا الجمهورية والعودة إلى الملكية.

التحق لوك ببعثة دبلوماسية إلى براتدنبرج بألمانيا شتاء ٦٥-١٦٦٦ وتعرف بعد عودته إلى اللورد اشلى Ashley الذى أصبح فيما بعد مستشار الدولة وعرف بأيرل شافتسبرى وهو من أغرب وأقوى سياسى عصره. وكان يكن للوك مودة خاصة فالحقه بخدمته كطبيب ومستشار لفترة ثم سافر لوك باريس حيث أتيحت له فرصة الاتصال بإتباع كل من ديكارت وجاسندى وظل على اتصال بشافتسبرى الذى فر إلى هولندا ١٦٨٣ نتيجة فشل محاولة تنصيبه دوق مونموث Doke of Monmauth كخليفة لشارل الثانى، لم يلحق به لوك فى المنفى "وظل فى هولندا حتى انتهاء الثورة حيث طويت صفحة النضال السياسى الحاد فى بريطانيا الذى استمر ما يقرب من نصف قرن وأسفر عن انتصار البرلمان على الملك والقضاء على حق الملوك

الإلهى بالحكم وتوطيد دعائم الملكية الدستورية وهى أهم القضايا التى تدور حولها فلسفة لوك السياسية". ورغم تكرار طلب الملك وليم من لوك العودة مرة أخرى للحياة السياسية فقد فضل لوك التفرغ لأعماله الفلسفية التى بدأ العمل فيها فى هولندا واستمر فى التأليف والرد على خصومه حتى وفاته.

ونذكر من أعماله المؤلفات التالية:

١ – المقالة فى العقل البشرى (١٦٧١)

An Eassy Concerning The understanding Knowledge.

نشر المسودة الأولى كل من Aaron and Gibb فى أكسفورد ١٩٣٦ ونشر المسودة الثانية بنيامين رند فى هارفارد ١٩٣١. وكتب عام ١٦٩٠ مقال فى العقل البشرى An Eassy Concerning Human understanding

٢ – رسالة فى التسامح Epistola de Toerantia ad Clarissimun 1689.

A letter Concerning toleration ترجمة Awnsham and Churcfutt

ورسالة ثانية فى التسامح ١٦٩٦ ورسالة ثالثة فى التسامح ١٦٩٢ وجزء من الرسالة الرابعة فى التسامح التى مات قبل أن يكملها فى مجموعة المؤلفات Pasthumaous Work ١٧٠٦. وقد ترجم الدكتور عبد الرحمن بدوى هذه الرسالة ونشرت فى دار الغرب الإسلامى ولها ترجمة ثانية قامت بها الدكتورة منى أبو سنة ونشرت فى القاهرة، إصدارات المشروع القومى للترجمة.

٣ – مقالتان فى الحكومة المدنية ١٦٩٠ Two Treatises of Government الطبعة الثانية ١٦٩٤. وترجمها د. فخرى تحت عنوان فى الحكم المدنى، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت ١٩٥٩.

٤ – ١٦٩٣ بعض الأفكار عن التربية Some Thoughts Concerning Education.

٥ – معقولية المسيحية ١٦٩٥ وظهر دفاعين عن رأيه فى هذا الموضوع الأول ١٦٩٥ والثانى ١٦٩٧.

وسنعرض من البداية للحديث عن المجتمع المدنى قبل تناول الأفكـار الأساسية التى طرحها لوك فى كتابه "مقالتان فى الحكومة المدنية" ثم نتوقف لبيان الأسس الفلسفية للتسامح عنده التى قدمها فى رسالة فى التسامح. وهما فى الحقيقة الموضوع الأساسى الذى يشغل البشر المعاصرين أفراداً وشعوباً، فالمجتمع المدنى الذى ينظم حياة الأفراد هو نفسه الذى يمهد ويؤسس للتسامح بينهم من جهة وبينهم وبين غيرهم من مجتمعات ودول وشعوب مـن جهـة ثانية. بحيث أننا يمكن أن نرى فى كتابات لوك فى القرن السابع عشر علـى ما يمكن أن يوجه إليها من انتقادات تعد الرد الفلسفى على كثير من الدعاوى المضادة التى يروج لها بعض المفكرين الغربيين المعاصرين، ونعرض فـى الفصول التالية لمفهوم المجتمع المدنى أولاً ثم جهود جون لوك عامة ونتناول ثالثاً قراءة روبرت جولدون لرسالة لوك فى الحكومة المدنية.

الفصل الأول

مفهوم المجتمع المدنى

يتكون المجتمع المدنى من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات associations ، غالباً ما يطلق عليها جماعات طوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، الخ. كما ترى جين إلشتاين ويضيف ستيفن ديلو إلى ذلك عديداً من التنظيمات المهنية مثل: نقابة المحامين، الجمعية الطبية، وأيضاً مجموعة من الجماعات المهمة التى تدعم أهداف عديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات المستهلكين، إلخ. وهذه التنظيمات التى توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل separate sphere يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التى تتيحها الجمعيات المتنوعة التى يستطيع الأفراد الانضمام إليها(١). ويرى ستيفن ديلو "إن حد الجوانب المهمة فى المجتمع المدنى أن كحيز مستقل، يعمل كمصد buffer ضد سلطة الحكومة المركزية، وهذا يشجع بدوره على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة".

ويمكن القول أن هذا البعد من أبعاد المجتمع المدنى لم يعد هو الجانب الرئيسى الذى يميل كثير من المنظرين السياسيين إلى التأكيد عليه. فهم يميلون إلى التأكيد بدرجة أقل على دور الجمعيات الطوعية كمصدّ ضد سلطة الحكومة، وبدرجة أكبر على الثقافة الأخلاقية التى تتحقق فى تلك الجماعات التى تشكل الحيز المستقل. معنى ذلك إن الناس يدخلون فى هذا الحيز المستقل، يشتركون فى تجمعات، ويكتسبون من هذه الخبرة فيما يقول بعداً أخلاقياً مفيداً لحياتهم، أى أن المجتمع المدنى بالإضافة إلى التأكيد على الحيز المستقل للجماعات كما يضيف ستيفن ديلو يشير أيضاً إلى القيم الأخلاقية المهمة التى ينتظر المجتمع ككل من أعضائه أن يعتنقوها.

فمن وجهة نظره يعود تكوين المجتمع المدنى إلى حيز مستقل من الجماعات، التى توجد خارج الشبكة الرسمية للسلطة الحكومية وتتطلب نوعاً من الاستقلالية عنها. ولكن فى الوقت ذاته، ومن وجهة نظرى أيضاً، يرتبط هذا الحيز بقيم أخلاقية معينة تعتبر ذات أهمية بالغة بالنسبة للمجتمع ككل.

ويرى أنه للتحدث عن مجتمع مدنى من الضرورى أن نصف طبيعة البيئة الأخلاقية الأوسع التى يوجد فيها هذا الحيز المستقل، موضحاً طبيعة القيم التى تزكيها هذه البيئة والتى من الضرورى على كل أعضاء المجتمع أن يتبعوها.

يتساءل ديلو عن طبيعة هذه البيئة الأخلاقية، والمشكلات التى تطرحها بالنسبة لمجتمع مدنى؟ ويرى أولاً إن المجتمع المدنى يرتبط ببيئة يمكن معاملة الأفراد فيها كأفراد متكافئين، وفى الوقت نفسه يحتفظون فيما بينهم بتعهد على تدعيم نوع من الالتزام تجاه الفضيلة المدنية، أو ما يمكن الإشارة إليه بصفته احتراماً لمعايير فهم مشترك للصالح العام المتكامل مع حياة المجتمع. وهكذا يمنح الأفراد من ناحية الكرامة والاحترام الكامل عن طريق إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التى تضمن لهم؛ من بين أشياء أخرى؛ حرية الارتباط، الكلام، التعبير، الوعى، المقاضاة، وحيازة الممتلكات الخاصة. وهم بهذه الحقوق لا يحصلون فقط على القدرة على التأثير فى القرارات السياسية للحكومة، بل أيضاً يحققون القدرة على تتبع أهداف معقولة ونابعة من الذات. ومن ناحية أخرى، يشجع المجتمع المدنى الناس على تأييد معايير عامة تعد ضرورية للحفاظ على حياة لائقة ومدنية. وبتدعيمهم لهذه المعايير العامة، يبدى الأفراد الاحترام المتبادل للفضيلة المدنية، وبالتالى يحافظون على الالتزام بالصالح العام(٣).

ومن الواضح أن مفهوم المجتمع المدنى هذا يشير إلى مقاربتين للطريقة التى نصل بها إلى فهم أنفسنا كأفراد. الأولى عندما يرى الأفراد أنفسهم كأفراد متكافئين يفكرون فى أنفسهم كأشخاص مستقلين قائمين بذاتهم، تنبثق طريقتهم فى الحياة، وبشكل رئيسى عن تأملاتهم الذاتية وليس عن أى مصدر خارجى. فى حين أن بعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدنى، المقاربة الثانية تفترض أن هناك معايير عامة من المتوقع تدعيمها من قبل جميع أعضاء المجتمع. وهذا يعنى، وعلى نحو خاص، أن على الفرد أن يظهر ولاءه لجميع المعايير المرتبطة بالمواطنة الصحيحة. ويشير ويليام جالستون إلى فضائل عامة **general virtues** تتعلق بأى مجتمع سياسى، بما فيها مثلا الاستعداد للامتثال لقوانين المجتمع وأيضاً الإحساس بالولاء للمبادئ

السياسية الأساسية وأعراف المجتمع. وهذا ما يؤكد عليه ديلو بقوله أنه: فى إطار أكثر المجتمعات الليبرالية معاصرة وحداثة، توجد فضائل مدنية أساسية من التسامح والاحترام المتبادل.

والإشكالية التى نريد أن نشير إليها هنا هى: إن المجتمع المدنى فى جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعي للمجتمع الذى يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدنى هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية فى الحياة، ولكن فى الوقت نفسه فى إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية. وهناك ثلاث مقاربات مختلفة. كما تذكر روزنبلوم فى هذا الصدد الأولى تشير إلى مجتمع مدنى ديمقراطى democratic civil society، والأخرى تشير إلى مجتمع مدنى خاص بالجماعات الوسيطة mediating ، والثالثة تشير إلى رؤية ليبرالية liberal للمجتمع المدنى.

أ – المجتمع المدنى الديمقراطى: فى مجتمع من هذا النوع يكون متوقعاً من جميع المواطنين أن يشتركوا فى تحديد القواعد والمعايير التى سيتم وفقاً لها حكم الجميع. حيث يدخل الناس فى التشاور العام كأفراد منفصلين كل له مصالحه وحاجاته الخاصة.

والمدافعون عن مجتمع مدنى ديمقراطى؛ يشيرون إلى أن المشاركة الديمقراطية باتخاذها مكانة على مستوى جميع المؤسسات الرئيسية، ستساعد الناس على خلق مساحة للتشاور مع الآخرين من أجل إقرار الصالح العام. وبالتالى، فإن الناس سيتعلمون التفكير فى أنفسهم كمواطنين وليضاً كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض، وعندما يتصارع الدوران، سيكون لدورهم كمواطنين الأولوية دائماً. فالمؤيدون للمناحى الديمقراطية إنما يسعون إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية، وإلا ستستحيل قدرة الأفراد على تعلم أو تبنى وجهات النظر الأخرى فى الاعتبار وجعلها جزءاً من التشاور مع الآخرين.

إلا أن المشكلة التى تكتنف الرؤية الديمقراطية فيما ترى روزنبلوم هى أنها تفرض على جميع الأشخاص مناخاً ديمقراطياً، فى حين أنهم ليسوا

جميعاً، حتى عندما يكونون ديمقراطيين، يريدون أن ينفقوا جزءاً كبيراً من حياتهم فى اتخاذ قرارات عامة. فمسألة أن يتوجب على المرء قضاء معظم وقته فى الإعداد للمشاركة فى تحديث سياسة جماعة ما أو إدارة معينة مثلاً، فإن الوقت سيستنفذ على حساب أنواع أخرى من العلاقات مع الأصدقاء، أو المشاركة فى ارتباطات دينية إلخ...، وبقدر ما يعتقد الأفراد فى أن الحكومة يمكنها – بل وتريد – أن تحمى حقوقهم الأساسية، وكذلك أن توفر لهم فرص المشاركة فى "اللحظات الحرجة" مثل الانتخابات، فإن الحاجة إلى المشاركة لا شك ستتقلص لدى كثيرين.

ب – مجتمع مدنى الجماعات الوسيطة: تشير هذه الرؤية الوسيطية للمجتمع المدنى إلى أن الأفراد يظهرون توجهاً فردياً بخلقهم تنظيماتهم الخاصة لتقديم خدمات مهمة مثل: التعليم، رعاية المسنين، كما أنهم يظهرون، وعن طريق تطوير الجماعات التى ترعى حاجات الناس، التزاما مدنياً لرعاية حاجات بعضهم البعض، ومن خلال هذه الخبرة يخلق الأفراد فيما بينهم شعوراً بالانتماء داخل مجتمع متكامل وجيد التنظيم. من هنا وبقيام الجماعات المتطوعة بكثير من وظائف الحكومة يعمل الأفراد بطرق تحرص على الصالح العام للآخرين.

إلا أن المشكلة التى تكتنف هذه الرؤية كما ترى روزنبلوم أنه مع تقلص الحاجة إلى الحكومة، قد تفقد الأعراف القانونية الأساسية والضرورية لحفظ المجتمع المدنى أهميتها بالنسبة لكثير من الناس. وتكمن القضية هنا فى أنه لكى يبقى المجتمع المدنى ويستمر تكون الحاجة إلى التعرف على أهمية البيئة الأوسع التى يوجد فيها المجتمع المدنى، بما فيها تلك المؤسسات السياسية والقانونية التى تحفظ الخدمات الأساسية، والتى تضمن، على سبيل المثال الحقوق الأساسية التى توفر الحماية ضد المجرمين...إلخ. فبدون هذا النوع من خدمات الحكومة وخاصة بدون المنظور القائل بحفظ القانون، قد لا يمكن للمجتمع المدنى أن يستمر على المدى البعيد.

ج – المجتمع المدنى: الحل الليبرالى: والرؤية الثالثة للمجتمع المدنى تتناول مشكلة العلاقة الأمثل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية، إنها وجهة النظر الليبرالية التى يتبنها ديلو فى كتاب. وفق هذه الرؤية للمجتمع

المدنى، نجد أن احترام معايير المجتمع المدنى ومعاملة الأفــراد كعناصــر متكافئة يمكن أن يتحقق بأفضل صورة عندما يكون الهدف الرئيسى للمجتمع هو النهوض باحترام التعددية والاختلاف[٤]. هذا الهدف قد لا يتحقق إلا فــى مجتمع مصمم على أساس إتاحة الفرصة أمام الشخص للتنقل بــين الأطــر الجماعية والانتماءات المختلفة، بغرض إمداده بفرصة اكتشاف، ومــن ثــم العثور على الطريقة الأنسب لحياته. وبطبيعة الحال عنــدما يكــون النــاس أحراراً فى الانضمام للجماعات وتركها، فهم يجدون طرقاً لتعويض مــا لــم يجدوه من فرص غير متوفرة فى إحدى الجماعات فى جماعة أخرى.

أن التصور الليبرالى للمجتمع المدنى يتطلب روحاً من الانفتاح تسمح للأفراد أن يخلقوا جماعات وتنظيمات جديدة عندما يجدون ضرورة لــذلك. والجماعات الموجودة يجب ألا تقف فى طريق تكوين جماعات جديدة، كمــا على الجماعات الجديدة ألا تنكر امتيازات الجماعات الموجودة. وبدعم هــذه المتطلبات، ستكون الفرص سانحة لمن يريد تشكيل جماعات تحــافظ علــى التجربة الديمقراطية. أو بدلاً عن ذلك، سيكون ممكنــاً للأفــراد أن يخلقــوا وينضموا إلى جماعات تؤدى دوراً مهماً وسيطاً أو خدمياً فى المجتمع.

ويطرح ديلو التساؤل إلى أى مدى تكون الرؤية الليبرالية أميــل إلــى تزكية أو إعلاء فكرة الفضيلة المدنية؟ أليست الرؤية الليبرالية مجرد رؤيــة أحادية البعد، تؤكد فى معظم جوانبها على دعم اختيار الفرد مســتبعدة فــى معظم جوانبها عنصر الفضيلة المدنية؟

هـ – مجتمع مدنى ليبرالى: المسوِّغات

لا يمكن لمجتمع مدني من ذلك النوع الذى يتيح للأفراد حرية الانضمام إلى جماعات مختلفة على أساس ما يختارونه من مسالك فى الحياة يحددونها بأنفسهم، أن يبقى إلا فى وجود احترام لمعايير مدنية مشتركة. نجد المعــايير المدنية فى مجتمع مدني ليبرالى مرتبطة ببعضها الــبعض. وبتــدعيم هــذه المعايير المدنية كما يقول ديلو فإننى لا أعزز فقط من فرصــى الخاصــة، لكننى فى الوقت نفسه أعترف بالحاجة إلى تعديل أهدافى الشخصية عنــدما تتعارض مع المعايير المدنية.

ولأن المجتمع المدنى الليبرالى يوفر أنواعاً كثيرة ومختلفة من الجماعات، ستكون هناك مناخ متعددة يُمكن للناس إتباع أى منها، وبهذه الطريقة يدعم المجتمع المدنى الليبرالى مجموعة متنوعة من طرق الحياة. ولكن هذه الحقيقة تجعل من المحتم وجود أناس لهم مصالح مختلفة ومتصارعة، غالباً ما يكونون فى صراع مع بعضهم البعض. أن التنافس الشديد قد يولد اتجاهات متوطئة وماكرة. وسلوكيات من هذا النوع يمكن أن تقلل من مراعاة الأفراد لحقوق الآخرين.

وهذا الوضع كما يرى صاحب كتاب التفكير السياسى والمجتمع المدنى يمثل خطراً جسيماً بالنسبة للناس فى مجتمع مدنى ليبرالى شغله الشاغل حماية الحقوق الأساسية للأفراد. وهنا تتمثل وظيفة الدولة فى تأمين الحقوق عن طريق توفير الحماية للأفراد ضد من يسلبونهم حقوقهم. ولكن بالإضافة إلى جهود الدولة فى هذا الخصوص، فإن احترام الحقوق يكون محفوظاً بطريقتين مهمتين أخريين، وكل من هاتين الطريقتين تطرح مفاهيم إضافية ومهمة للفضيلة المدنية.

والشئ المهم فى الحفاظ على المجتمع المدنى هو ضرورة إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل. يكون الاحترام المتبادل مرغوباً أكثر من التسامح كفضيلة مدنية. ولكن يظل من الممكن أن يصبح التسامح أساساً لتحقيق الاحترام المتبادل وبسبب هذه الحقيقة، فإن التسامح أيضاً يعد فضيلة مدنية ذات أهمية كبيرة.

كان أول ظهور لمفهوم المجتمع المدنى فى إطار مدرسة الحقوق الطبيعية أو نظرية العقد الاجتماعى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. حيث أهتم أنصار نظرية العقد الاجتماعي بالتمييز بين المجتمع المدنى والمجتمع الطبيعى الذى سبق الدولة وفقاً لتصورهم. وقد كان جون لوك من أكثر أعلام هذه المدرسة اهتماماً بهذا المفهوم، وقصد بها وصف ذلك المجتمع الذى دخله الأفراد طواعية لضمان حقوقهم المتساوية التى تمتعوا بها فى ظل القانون الطبيعى، بيد أن غياب السلطة القادرة على الضبط فى المجتمع الطبيعى كان يهدد ممارستهم لهذه الحقوق، لذلك اتفق هؤلاء الأفراد على تكوين المجتمع المدنى ضماناً لهذه الحقوق، ومن ثم تخلوا عن حقهم فى

إدارة شئونهم العامة لسلطة جديدة قامت برضائهم والتزمت بصيانة حقوقهم الأساسية في الحياة والحرية والتملك، كما التزم أعضاء ذلك المجتمع المدنى بطاعة تلك السلطة طالما التزمت بعناصر الاتفاق، أما إذا خرجت عليه فإنها تفقد أسس طاعتهم لها ويصبح من حقهم أن يثوروا عليها ويستبدلوها بسلطة أخرى. وقد كان وراء ذلك الإسهام الفكرى واقع اجتماعى معين تستعر فى جنباته صراعات سياسية واجتماعية واقتصادية، صراع بين النظام الإقطاعى المتداعى والبرجوازية الصاعدة، كما تذكر هويدا عدلى صراع بين أنصار نظرية الحق الإلهى للملوك فى مجال السياسة والحكم وبين أنصار محاولات تأسيس نظم سياسية تقوم على أسس إنسانية عقلانية رشيدة. ففكرة أن المجتمع وليد عقد معين بين الأفراد تعنى أن كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية أنظمة إنسانية من صنع الإنسان، ومن ثم فإن المجتمع ليس نتاجاً لتنظيم إلهى أو لنظام فرضته الطبيعة.

مثل إسهام هيجل المحطة الثانية فى تطور مفهوم المجتمع المدنى إذ انطلق من منظور مختلف، فلم يهتم مثل مدرسة الحقوق الطبيعية بالتمييز بين المجتمع المدنى والمجتمع الطبيعى، ولكنه أهتم بالتمييز بين المجتمع المدنى والدولة، فالدولة حالة إيجابية تتناقض مع حالة سلبية ويقصد بها المجتمع المدنى. ويتسم هذا المجتمع المدنى أنه مجتمع تسيطر عليه الصراعات والفساد المادى والأخلاقى، فهو مشابه لحالة الطبيعة. ويعتمد المجتمع المدنى على الدولة فى القيام بوظائفه الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية التى لا يستقيم أدؤاها من دون التنظيمات التى تضعها الدولة. ووسيلة الدولة فى توجيه أفراد المجتمع نحو الغايات الأخلاقية هى العمل من خلال القوانين والاتحادات المهنية، من خلال الطبقات والمجتمعات المحلية التى بدونها يتحول المواطنون إلى مجرد تجمع يفتقد أى هوية. وتجدر الإشارة إلى أن هيجل كان متأثراً بظروف ألمانيا فى بداية القرن التاسع عشر قبل أن تتحقق وحدتها وعلى اقتناع أنه لا أمل فى تحقيق التقدم والخروج من أزمتها إلا بظهور الدولة الواحدة القوية[٥]. وإن كان تحديده للمجتمع المدنى مختلفاً، فالمجتمع المدنى يشمل كل العلاقات المادية للأفراد فى مرحلة معينة من تطور قوى الإنتاج، ويضم النشاط الاقتصادى فى المجتمع بكافة أشكاله. كما أنه يمثل البنية التحتية التى تشكل البنية الفوقية بكل ما تشمله من نظم حكم

وثقافة.

اختلفت دلالة المجتمع المدنى عند النشأة في القرن الثامن عشر عن دلالته فى العقود الأخيرة من هذا القرن بدرجة أو بأخرى، مما دفع بعض الباحثين إلى التمييز بين عهدين؛ العهد الكلاسيكى للمفهوم والعهد المعاصر.

أن إرهاصا المفهوم المعاصر للمجتمع المدنى تعود كما تذكر هويدا عدلى إلى إسهام جرامشى عقب الحرب العالمية الأولى، إذ عرف المجتمع المدنى بأنه المجال الذى تسعى الدولة من خلاله إلى فرض هيمنتها على المجتمع، وذلك من خلال تشكيل الاتحادات المهنية والنقابات العمالية والأحزاب السياسية بل والمؤسسات الدينية والاجتماعية التى تسعى لصبغ كل المجتمع برؤيتها للعالم. ومن ناحية أخرى فإن هذه الهيمنة تبدأ في الانهيار عندما تنجح الطبقات الخاضعة في تطوير مؤسسات المجتمع المدنى الخاصة بها وتوجهها تحت قيادة مثقفيها العضويين أى بلورة هيمنتها المضادة. فقد أدرك جرامشى أن السبيل الوحيد لتقويض الدولة الرأسمالية هو المجتمع المدنى. فالمجتمع المدنى لدى جرامشى لا ينتمى للبنية التحتية بل ينتمى للبنية الفوقية. وبذلك وضع جرامشى نواة الدلالة المعاصرة للمفهوم والتى حددت المجتمع المدنى بأنه كل ما يتوسط الفضاء بين الفرد والدولة من تنظيمات مختلفة تقوم على أساس المبادرة الخاصة.

لقد عاد مفهوم المجتمع المدنى إلى الظهور من جديد مع بدايات الموجة الثالثة للديمقراطية وفقاً لمصطلح صموئيل هانتجتون والتى شهدت انهيار عديد من النظم السلطوية والشمولية، وبغض النظر عن كيفية هذا الانهيار، فقد حل مكان هذه السلطوات أنظمة تقوم على التعددية الحزبية والانتخابات الحرة. إن أهم ما يميز هذه الموجة أن المواطنين تحدوا السلطوات فى حركات احتجاجية ونقابات عمالية وجمعيات حقوق الإنسان... برز مفهوم المجتمع المدنى في الليبراليات الغربية، وبالتالى لم يكن قاصراً على النظم التى فى طريقها للانتقال من النظم السلطوية إلى النظم التعددية. إلا أنها فى مجملها تعبر عن أزمة متعددة الأبعاد؛ أزمة على صعيد العلاقة بين الدولة والمجتمع، أزمة مشاركة، أزمة اقتصادية.

فبالنسبة لأوربا الغربية كان من أبرز أسباب ظهور مفهوم المجتمع

المدنى الإخفاقات المتتابعة التى تعرضت لها دولة الرفاهية. كما طرحت من جديد مسألة العلاقة بين الدولة والمجتمع مما أثار الخصومات العتيدة بين المحافظين الجدد من أنصار الحد من تدخل الدولة وأنصار الدولة الرفاهة. فقد استغل المحافظون الجدد هذه المشاكل مؤكدين على النتائج السلبية المترتبة على تدخل الدولة فى الأسواق الخاصة للمجتمع المدنى بالمعنى الواسع للسوق. وطالبوا بتحرير قوى السوق فى كافة ميادين الخدمات ورفع يد الدولة عنها. فضلاً عن ذلك، فقد كان لظهور الحركات الاجتماعية فى السنوات الأخيرة فى البلدان الرأسمالية الفضل فى ابتكار أشكال جديدة للعمل الجماعى. ومن أبرز نماذجها حركات مناهضة التسلح النووى، وحركات حماية البيئة، وحركات السلام والمرأة، وكذلك حملات الدفاع عن الحقوق المدنية.

وعلى صعيد البلدان العربية، يمكن تصنيف العوامل التى أدت لظهور مفهوم المجتمع المدنى إلى مجموعتين؛ مجموعة العوامل الداخلية ومجموعة العوامل الخارجية.

العوامل الداخلية:

١ – تراجع دور الدولة الاقتصادى والاجتماعى فى مقابل انتعاش عديد من المؤسسات والتنظيمات المدنية السابقة للحقبة الشعبوية أو ظهور منظمات جديدة.

٢ – تزايد احتياجات الأفراد والجماعات المحلية والتى لم تلبها الدولة العربية.

٣ – اتساع نطاق التعليم بين السكان مما أدى إلى رفع مستويات الوعى والتوقعات والمهارات التنظيمية وما ترتب على ذلك من الاهتمام ببناء المؤسسات العامة والخاصة.

٤ – نشأة عديد من منظمات رجال الأعمال الجديدة نتيجة السياسات الاقتصادية التى تتجه نحو الاندماج فى السوق الرأسمالى العالمى.

٥ – تآكل شرعية النظم السياسية العربية منذ الثمانينات نتيجة فشلها الذريع فى الحفاظ على الاستقلال الوطنى ومواجهة تهديدات الأمن القومى،

وكذلك إخفاقها في التنمية وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية(٦).

أما العوامل الخارجية فتتلخص في سمات الوضع العالمي الجديد والذى وفر لمنظمات المجتمع المدنى الخارجة عن سيطرة الدولة فرصاً واسعة لاكتساب خلفاء خارجيين فى مواجهة حكوماتهم، وفي تعبئة الرأى العام ضدها نتيجة ثورة الاتصالات، والتى فتحت الطريق أمام قوى المعارضة السياسية ومنظمات حقوق الإنسان لتعبئة التأييد لها خارج الحدود. شبكات الإعلام الدولية لحركات الاحتجاج الواسعة فى بعض البلدان يوفر نماذج جديرة بالاقتداء من قبل حركات أخرى فى بلدان مختلفة. بالإضافة لهذه الضغوط الناتجة عن ثورة الاتصالات والمعلومات، فهناك الضغوط القادمة من البلدان الرأسمالية المتقدمة والمؤسسات المالية الدولية التى تسعى إلى تحويل دول الجنوب نحو اقتصادات السوق، وما يترتب على ذلك من تشجيع المنظمات غير الحكومية وبالتحديد منظمات رجال الأعمال والجمعيات التى تدعو إلى حرية السوق ووقف تدخل الدولة فى الاقتصاد(٧). فبينما ذهب البعض إلى أن المجتمع المدنى لا يظهر إلا حيثما وجد اقتصاد السوق، وإلى ان قيام نظم اشتراكية فى شرق أوربا قد تسبب فى اختفاء المجتمع المدنى طيلة وجود هذه النظم. ولكن ما لبث أن استعاد عافيته عندما دبت فيه علامات الضعف، بل وتطور بخطوات واسعة بعد سقوطها. ويرى فريق آخر من الأكاديميين ورجال السياسة أن الفريق الأول يسئ استخدام مفهوم المجتمع المدنى وإنه يوظفه خدمة لمشروع إيديولوجى قديم ومتجدد ألا وهو الترويج للمجتمع الليبرالى بكافة مؤسساته الاقتصادية والثقافية، وأن المفهوم بهذا الاستخدام المعاصر يفقد كثيراً من قيمته العلمية ويتحول إلى مجرد قناع شفاف لرؤية أيديولوجية متحيزة.

عرف كين John Keane المجتمع المدنى بأنه كل ما هو غير الدولة، أى المجالات التى تحكمها آليات السوق مثل المشروعات الخاصة والمنظمات التى تدافع عن مصالح خاصة والروابط الطوعية. فالمجتمع المدنى هو ساحة للحرية بعيداً عن الدولة وفضاء للاستقلال التنظيمى الطوعى والتعددية، وكذلك الصراع تنظمه القواعد الديمقراطية التى تطورت فى الغرب. وعلى

هذا فمن ضمن أساليب تحديد مفهوم المجتمع المدنى تعريفه بذكر نقيضه وهو الدولة بمؤسساتها (جيش – شرطة – أجهزة تشـريعية وإنتاجيـة وإداريـة وثقافية) مقابل الأجهزة غير الخاضعة للدولة (الخاصة والطوعيـة) وهـى مجال المجتمع المدنى. وربما تتوافق هذه الازدواجية مع التعارض القائم بين القمع كما تجسده الدولة من ناحية، والحرية والطوعية اللتين تتميان – على مستوى المبدأ وليس بالضرورة الممارسة – للمجتمع المدنى.

أن هذا الاتجاه فى تحديد مفهوم المجتمع المدنى كما كتبت هويدا عدلى يوسع من المفهوم بصورة كبيرة بحيث يشمل كل مجال لا يـدار بواسـطة الدولة. ومن ناحية ثانية فإن هذا الاتجاه الذى يركز على التناقض بين الدولة والمجتمع المدنى ساد أعمال عديد من الباحثين من ذوى الاتجاهات اليسارية النقدية الذين هاجموا المفاهيم اللينينية والدولنية Statist للاشتراكية، واعتقدوا بأهمية المجتمع المدنى كمركز مقاومة للدولة.

عرف هابرماس bermas المجتمع المدنى بأنه المجال الذى تتجسد فيه حاجات جماعة ما واهتماماتها بصورة خلاقة ومنظمة وأيضاً باستقلالية أمـا فالزر Walzer فإنه حدد مجال المجتمع المدنى بأنه مجال الروابط الإنسانية غير القمعية أو التى تقوم علـى الاختيـار الحـر. كمـا عـرف دياموند Diamond المجتمع المدنى بأنه فضاء الحياة الاجتماعية المنظمة التى تتسم بأنها طوعية، تدير أمورها بنفسها Self-generating، تعتمد على ذاتها فى البقاء Self-supporting، مستقلة عن الدولة ومقيدة بنظام قانونى ومجموعة من القواعد المشتركة.

وعلى صعيد العلاقة بنمط التنظيم الاقتصـادى السـائد، فـإن بلانـى Planey وباشا Pasha يربطان بين نشوء المجتمـع المـدنى والاقتصـاد الرأسمالى، فالمجتمع المدنى لديهم عبارة عن هيكل معقد للعلاقات بين الدولة والاقتصاد والفرد والحياة المهنية والروابطية القائمة داخل المجتمع الحديث. هذا الربط بين الاقتصاد الرأسمالى وبروز المجتمع المدنى يعود إلى الخبـرة الأوربية الغربية سواء فى تجلياتها العملية أو الفلسفية والفكرية.

يثير تحليل الاتجاهات السابقة فى تناول مفهوم المجتمع المدنى بعـض الإشكاليات، أهمها إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى. فبينما يـرى

البعض أن العلاقة بين الطرفين ليست علاقة تعارض، بل على العكس هي علاقة تكامل، فالمجتمع المدنى يحتاج إلى دولة حديثة بمؤسسات تمثيلية وقانون ونظام للحقوق. ويستند أنصار هذا الاتجاه إلى استقرائهم للخبرة الأوربية. فإن أنصار الاتجاه الثاني يركزون على علاقة التناقض بين المجتمع المدنى والدولة، ففى مقابل إسناد خصيصة القمع للدولة، هناك تأكيد على تعبير المجتمع عن الحرية والاختيار المستقل، وأنه فى المقام الأخير أحد الأسلحة التى يمكن القضاء بها على الدولة الشمولية أو السلطوية. ومما يؤكد ذلك الربط الواضح بين المطالبة بالديمقراطية وصحوة المجتمع المدنى. فعلى سبيل المثال ترتبط المطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الإنسان فى الوطن العربى بالحديث عن المجتمع المدنى، وذلك باعتباره طرفاً قائماً فى مواجهة سلطة الدولة. وهكذا تتقرر العلاقة من الوهلة الأولى فى صورة صراع أو مجابهة حتمية بين الدولة والمجتمع المدنى. مسألة أخرى فى هذا الشأن وهى علاقة المجتمع المدنى بالديمقراطية، فالحديث عن وجود مجتمع مدنى لا يعنى بالضرورة أن الديمقراطية قادمة لا محالة، بل كل ما يعنيه أن هناك مواطنين راغبين وقادرين على لعب دور فى صنع القرار وصياغة السياسات. ظاهرة المجتمع المدنى كأى ظاهرة اجتماعية، بقدر ما تتسم بإيجابيات، بقدر ما تعتريها سلبيات، وبالتالى ليس شرطاً أن يكون المجتمع المدنى مجتمعاً ديمقراطياً، بل قد يكون على النقيض من ذلك عندما تسوده قيم التعصب والكراهية وتغليب المصلحة الذاتية الضيقة على المصلحة المشتركة أو العامة، مما يلقى شكوكاً حول الطابع المدنى لهذا المجتمع.

الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل

يتمثل المعيار المرتبط بالتسامح فى اتفاق الأفراد على "أن يعيشوا ويتركوا غيرهم يعيشون" ***To live and let live*** وذلك بخلق مساحات مستقلة فى المجتمع يمكن للناس فيها وبأساليب حياتهم المتنوعة والمختلفة أن يمارسوا معتقداتهم وطرقهم فى الحياة. وفى الليبرالية الكلاسيكية عند لوك locke، يشير "التسامح الدينى" إلى أنه فى التسامح مع الرؤى الدينية الأخرى، ليس مطلوباً من الفرد أن يفهم أو أن يتفهم، أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، ولكنه مطالب بدلاً من ذلك، فقط إلا يتدخل

فى الشعائر الدينية للآخر. ونتيجة للتسامح فإن الحق فى ألا يعاق المرء عن ممارسة معتقداته الدينية هو حق مكفول للجميع.

إن السلوك المكرس فى مجرى الاقتصار على التسامح مع الآخرين، قد يؤدى بنا ألا نعرف أو نفهم مطلقاً قيم الآخرين ممن نتسامح معهم. فمذهب التسامح إنما يدفعنا إلى خلق أسوار حول أنفسنا وحول الآخرين، والمشكلة فى هذا الاتجاه هو أنه قد يوجهنا كما يذكر ديلو إلى الاعتقاد بأن الناس المختلفين عنا والذين نتسامح معهم لا يستحقون بالفعل أن يمنحوا تلك الحقوق الأساسية التى يلتزم المجتمع المدنى بتوفيرها لجميع المواطنين.

ويعطى ديلو أمثلة لذلك هى: التفرقة ضد الأمريكان الأفارقوا لسكان أمريكا الأصليين والنساء. حيث أن هناك عدداً متنوعاً من العوائق مازالت موجودة على كل المستويات. تبين هذه الأمثلة أن منظور "لتعش وتدع غيرك يعيش" المنبثق عن الفضيلة المدنية للتسامح يتضمن قوة كامنة لإرساء علاقة هدامة بين الجماعة المتسامحة والجماعة المتسامح معها. والطريقة الأفضل للتغلب على هذا الوضع تتمثل فى تجاوز التسامح عن طريق التركيز على أهمية أن يتعلم الناس ويفهمون، ويحترمون، ويعتبرون فى رؤى الآخرين المختلفين عنهم، والتحرك فى هذا الاتجاه إنما يتمثل فى تبنى الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

ومعيار الاحترام المتبادل كما يؤكد ديلو يمثل خطوة مهمة ليس فقط فى تأمين الحقوق الكاملة لجميع المواطنين، بل كذلك لضمان قيمة متساوية لتلك الحقوق، ونمط التفاعل المطلوب لحفظ الاحترام المتبادل، يتطلب أن يقوم الأفراد ممن يتقاسمون التزاماً أساسياً باحترام حقوق الآخرين، ومع ذلك فإن الآخرين المختلفين قد يكونون فى موقع أو رؤية تسعى إلى فهم مصالح ومنظورات الآخرين. وهنا فإننى فى تعاملى مع الناس من ديانات مختلفة عن دينى أو ممن يشغلون وظائف تختلف عن وظيفتى يجب أن يكون مقصدى هو أن أتعلم واحترم الأفكار المختلفة، ووجهات النظر والاتجاهات التى قد يحملها هؤلاء الأفراد بصدد قضايا ذات أهمية مشتركة لكل منا جميعاً.

لكننا بلا شك لا نستطيع أن نمنح جميع الناس فى المجتمع هذا المجهود لفهم رؤيتهم وطموحاتهم وطرقهم فى الحياة، ولكن فى استطاعتنا منح

الاحترام بالمعنى المحدد تواً لمن نتصل معهم. وبإظهار هــذا النــوع مــن الاحترام للآخرين، وبقيام معظم أعضاء المجتمع بذلك، سيصــبح الاحتــرام المتبادل وقتئذ قيمة سائدة، وفضيلة مدنية رئيسية.

إلا أن ديلو يعود فيقول وبرغم أهمية الاحترام المتبادل، قد تكون الحالة أن التسامح هو أفضل ما يمكن أن نقوم به. فالحقيقة أن التسامح قد يكون فى بعض الظروف خطوة أولى لتحقيق ما يبدو لنا الشــرط الأهــم للاحتــرام المتبادل. فبداية، وبهدف أن يسود المجتمع سلام اجتماعى، قد يكون التسامح هو المذهب العملي والمناسب الوحيد. **"لتعش وتدع غيرك يعيش"** ففي مناطق الشرق الأوسط وأوربا الشرقية على سبيل المثال، إذا أرسيت عقيدة التسامح اليوم فإنها قد تؤدى غداً إلى التزام جديد بتشكيل فضيلة مدنية يمكن أن تدفع الناس ممن يتبادلون الكراهية إلى أن يدخلوا فى حوار من الاعتراف والتفاهم المتبادل.

ويؤكد ديلو على أن التسامح يعد أيضاً مهماً لسبب آخر، فحيث يجــب على الدولة إجبار الناس على احترام الحقوق لجميع أفراد المجتمع، فإنها؛ قد تستخدم سياسات موضوعة لترهيب الناس أو تهديدهم مثــل: القــوى غيــر القانونية أو المراقبة المستمرة، وهذه السياسات ستعرض كــلاً مــن الحيــز المستقل والحقوق الأساسية للخطر. وهذا الظرف يمكن تجنبه كمــا يقــول: عندما يتفق الأفراد، من خلال التزامهم بالتسامح والاحترام المتبادل.

- بُعْد السوق فى المجتمع المدنى: إشكالية "آدم سميث"

وفى مناقشة دلالات السوق الحرة بالنسبة للمجتمع المدنى لن نجد أهم من اقتصادى القرن الثامن عشر الفيلسوف الأخلاقى آدم سميث. فكتاب "ثروة الأمم ***The Wealth of Nations*** يمثل "العمل المؤسس لفكرة الاقتصــاد الحديث".تشير رؤية سميث لعلاقات السوق إلى إطار السوق فــى المجتمــع المدنى "لا يزمع فيه الفرد إعلاء المصلحة العامة، ولا يعى أيضــاً إلــى أى مدى هو بالفعل يعلى من شأنها". فالفرد فى حقيقة الأمر معنى فقط بــدعم أو إعلاء الأمان لنفسه، ولكنه فى قيامه بذلك، نجده منقاداً بواسطة يد خفية لدعم أو إعلاء هدف لم يكن فى نيته". هذا الهدف هو الصالح العام.

في قلب المجتمع الصناعي فيما يرى سميث يقف هناك فرد راغب ومستعد لاقتناء مزيد من السلع ولكن في الوقت نفسه يتميز هذا الفرد بالاستنارة الكافية لإدراك أنه من الواجب عليه ممارسة فضائل الاقتصاد وتوفير النقود لكي يصير ناجحاً. وعندما تصبح هذه الأخلاق جزءاً معيارياً في المجتمع، فإنها تساعد على استجلاء أصل "رأس المال".

إن أطروحة سميث تفسر الطريقة التي يتحقق بها الصالح العام في بيئة يتم فيها تشجيع السلوك الذي توجهه المصلحة الذاتية، ويتساءل ديلو إذا كانت تلك الفضائل المدنية، خاصة للتسامح والاحترام المتبادل، ستكون لها أية مكانة في المجتمع المدني لدى سميث؟ كان لسميث بالتأكيد أن يعلق مؤكداً أن هذه الفضائل المدنية لابد أن تكون جزءاً من نظرته للمجتمع. فهو في حقيقة الأمر قد أوضح في كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" ***The Theory of Moral Sentiments*** أن الأفراد ليسوا سوى أشخاص موجهين ببساطة نحو أهدافهم وحاجاتهم الخاصة، ولكن بالإضافة إلى ذلك، هناك نزوع طبيعي لدى الأشخاص للتعاطف مع الآخرين(١٠). ولحل هذه النقطة ذكر سميث أن البشر على وعي بحقيقة أنه من الضروري دائماً أن يروا أنفسهم من وجهة نظر الطريقة التي يراهم بها الآخرين، بوجهة نظر المراقب المحايد impartial spectator التي وفقاً لها "يرى الشخص نفسه في ضوء وعيه بأن الآخرين سيرونه فإنه يفهم أن عليه ألا يحسب نفسه أفضل من أي شخص أخر وسط التعدديات التي تصنع المجتمع". فمن خلال وجهة النظر الأخلاقية هذه نفهم أنه "علينا أن نتواضع ونخفض من التفاخر... بحب الذات، ونجعلها في مستوى يمكن الآخرين من التوافق معها". وهنا من شأن التعاطف الطبيعي الذي وضعه سميث أن يجعل من الالتزام الليبرالي بالفضائل المدنية للاحترام المتبادل والتسامح موضوعات غاية في الأهمية(١١).

ويؤيد سميث وجود وأهمية حكومة مدنية. فبالنسبة له، "يكون الواجب الأول للسيادة هو الدفاع عن المجتمع ضد الهجوم الأجنبي، علاوة على الدور الرئيسي الذي تلعبه الحكومة في حماية كل فرد في المجتمع من "الظلم والقهر" الذي قد يمارسه عليهم أفراد آخرين. وهنا يتواجد هم رئيسي "الحماية

أعضاء المجتمع من استيلاء شخص على ممتلكات شخص آخر، أو مصادرة ما ليس له.وعلى الحكومة أن توفر العدالة لجميع المواطنين عن طريق حماية ما لدى كل فرد من "حق في مقاضاة الآخرين بالعدل"[١٢] ومن منطلق رؤية سميث للحكومة المدنية ومكانة التعاطف في هذه النظرية، فإن التوجه بفعل المصلحة الذاتية والذى تم توضحه فى "ثروة الأمم" ليس من شأنه أن يقوض الالتزام بالفضيلة المدنية. إلا أن البعض قد يدفعون بأن نظام السوق الحر، والاتجاهات الثقافية التى تنمو فى كنفه تقوض من احتمال تحقق الصورة التى رسمها سميث لما يمكن أن يكون عليه مجتمع مدنى أى إن مسألة أن السوق سيكون لها تأثير أخلاقى هدام على المجتمع المدنى أن السوق قد حول المجتمع المدنى إلى بيئة يتمعن فيها الأفراد فى مصالحهم بشكل أنانى مع التفات أقل لحاجات الآخرين وبدون اهتمام بالمحافظة على الالتزام بالفضائل الخاصة بالحياة المدنية.

وهناك مشكلة أخيرة تتمثل فى أنه داخل سياق يسيطر فيه السوق تكون القيم المهمة فقط هى القيم المادية أو الشمولية أما القيم الأخرى التى تعد ذات أهمية كبيرة لازدهار الإنسانية بأكملها لا تجد لها مكاناً. وإن كنا نرى ونؤكد على أن القيم التى لها صلة بالجانب الروحانى أو الجمالى أو الفكرى أو الأخلاقى لدى الأشخاص وأيضاً القيم التى تمنح أساساً للانتماء والاجتماعية تعد ذات أهمية بالغة. والمجتمع المدنى لابد أن يحمى هذه القيم ولكن حيث يسيطر السوق فإن القيم المادية تزيح المنظور الأخلاقى والقيم الأخرى إلى الهامش. ونقاد المجتمع المدنى وأيضاً مؤيدوه سيجعلون من هذه القضايا شغلهم الرئيسى.

- أهمية المجتمع المدنى

يعد المجتمع المدنى موضوعاً مهماً لأن فيه يطور الأفراد الطاقة الأخلاقية والوعى؛ مما يساعد فى حماية الحرية الأساسية التى يقدرها الناس فى المجتمع الحديث. وعموماً فإنه خارج بيئة المجتمع المدنى، لا يكون لدى الناس اهتمام بمعايير المدنية، بما فيها التسامح والاحترام المتبادل، وبدلاً من نظام يؤمن الحقوق والحرية سيبدو المجتمع عدوانياً، وبدون الحرية يفتقد الأفراد القدرة على إيجاد حياة لأنفسهم يعتبرها الجميع ذات معنى وقيمة

مستمرة.

أن الوقوف ومشاهدة المجتمع المدنى يتحلل كنتيجة لغياب إرادة سياسية قوية للدفاع عنه كما يؤكد ديلو، يمكن أن يؤدى إلى أوخم العواقب الممكنــة والتى تضيع بأثرها مزايا المجتمع المدنى بما فيها الحرية الفردية ومعــايير الحياة المدنية. وبدلاً من السعادة المرتبطة بحياة حرة وذات معنى، ســيكون على الأفراد أن يتقلبوا انعزالهم فى التفاهة.

هوامش:

(1) Jean Bethke Elshtain, Democracy on Trial, (New York: Basic booksp; 1995) pp. 5-6.

(٢) ستيفن ديلو: التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة ربيع وهبه، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٣. ونحن هنا نعتمد على هذا العمل اعتماداً أساسياً في هذا القسم الخاص بالمجتمع المدني وأن كان ديلو نفسه يعتمد على وجهة نظر نانس روزنبلوم.

(٣) الرؤية الخاصة بالمجتمع المدني التي استخدمها هنا قائمة على وجهة نظر

Nancy L. Rosenblum في كتابها The Moral uses of Civil Society: Three views, "The Newsletter of PEGS: The Committee on" now called the, Summer, 1933, p. 3, the political Economy of the good society, Supplement to 3:2 Good Society.

(٤) أنظر دراستنا عن التعددية، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، المجلد الثاني، مادة تعددية.

(٥) انظر هويدا عدلي: التسامح السياسي، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ٢٠٠١، ص٢٢.

وانظر أيضاً الفصل الذي خصصه ستيفن ديلو في كتابه المشار إليه.

(٦) سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني ومستقبل التحول الديمقراطي في الوطن العربي نقلاً عن هويدا عدلي، ص٢٥.

(٧) السيد يسين: مستقبل المجتمع المدني، الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني، مركز دراسات الوحدة العربية، ص٧٩٢.

(٨) هويدا عدلي، ص٢٧.

(٩) بنسعيد العلوي: المجتمع المدني ودوره في تحقيق الديمقراطية، ص١١.

(10) Adam Smith, the theory of Moral Sentiments, (Indicatianapolis: Liberty Classics, 1976), p. 51 Sect: 1 Ch, 1.

(11) Ibid., p. 6, Sect: 11. ch. 2 Para. 1.

(12) Adam Smith, Liectures on Jurisprudence, edited by R. L. Meek, D.D. Raphael, and P.G. Setin, (In dianapolis: Liberty Classices, 1978), p. 7.

الفصل الثانى

المجتمع المدنى والسلطة المقيدة

عند لوك

المجتمع المدنى والسلطة المقيدة عند لوك

تعد "الرسالة الثانية فى الحكومة" بمثابة حجة ضد دعوة هوبز لإقامة نظام الملكية المطلقة الذى يقوم على موافقة المجتمع. فقد ساند لوك الثورة التى وقعت عام ١٦٨٨ والتى رمزت إلى مطلب أساسى مفاده أن تكون سلطة ملك إنجلترا بإيعاز من البرلمان. أى أن يكون البرلمان هو المصدر الرئيسى للسلطة فى الحكم. أن مفهوم لوك عن الحكومة فى المجتمع المدنى قام على وجهة النظر القائلة، بأن العمل المنتج، وتنمية الأرض، والأنشطة التجارية، تعد كلها عناصر نافعة للمجتمع. وباتخاذه هذا الموقف، قد فضل لوك الطبقة المتوسطة الجديدة؛ التى نظر إلى أعضائها بوصفهم الأعضاء المنتجين فى المجتمع. فهؤلاء كانوا لابد أن يشكلوا ائتلافاً لتأييد السياسة التى تغلبت على ما أسماه بنشاط الارستقراطية الإقطاعية التقليدية غير المنتج فقد كان لوك فيما يرى ديلو بمثابة المتحدث الرسمى للطبقة المتوسطة الجديدة فى مجتمعه.

لقد تبنى لوك؛ وجهة النظر القائلة: إن الأفراد فى المجتمع المدنى لديهم من الحقوق ما يتوقف على قبول بعض القيود الضرورية، بالفضائل المدنية. "لقد رأى أنه لزاماً علينا أن نتبع القانون الطبيعى الذى يوصى بإيجاد نظام عقلانى لوجودنا والذى يمكن أن يعى به العقلاء، يمثل إرادة الله فى تأمين حقوق طبيعية أساسية محددة للجميع. تلك الحقوق التى بفضلها نصبح قادرين كأفراد على تحديد مقاصدنا، ومسار سلوكنا. ولكن لابد أن يتضح دائماً أن وجود حقوق أساسية، يدعمها القانون الطبيعى، تفرض قيوداً على ما يمكن أن نختاره، وعلى الطريقة التى نسلك بها. هذه القيود التى يجب على الجميع مراعاتها، من شأنها تأمين الحقوق لجميع المواطنين، وإذا قام الأفراد بدعم هذه القيود يمكن وقتئذ أن يقال عليهم إنهم يحافظون على احترام الفضائل المدنية التى من شأنها أن تذود عن الحقوق، والحريات الأساسية لكل شخص.

وهدفنا فى الفقرات التالية تقديم رؤية لوك للمجتمع المدنى، وذلك عن طريق الإشارة إلى القيود الأساسية للقانون الطبيعى التى تساعد على حكم هذا المجتمع وتشكيله. ذلك أن الهم الرئيسى عند لوك كان فى دحض هوبز، وذلك بإثباته أن الدولة فى المجتمع المدنى يجب أن تكون لديها سلطات مقيدة؛ بحيث لا تهدد الحقوق الأساسية لجميع أعضاء المجتمع والتى يفترض أنها

تقوم بحمايتها. وفى السعى إلى دولة ذات سلطات محدودة، سعى إلى وضع سلطة الدولة فيما يمكن تسميته بالأغلبية المقيدة. ومفهومه للعقد الاجتماعى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة، يوضح حكم الأغلبية، ويعلى من أهميتها، ولكن إرادة الأغلبية يجب دائماً أن تقوم على مبادئ القانون الطبيعى، أو مفاهيم الفضيلة المدنية التى تتطلب ألا تسلك الأغلبية بشكل يقوض الحقوق الطبيعية المكفولة لجميع المواطنين.

أن مجال السلطة السياسية واسع، وقدراتها الرادعة لتأمين الطاعة والانصياع لا حدود لها. فهى تمكن الدولة من وضع القوانين التى تلزم المجتمع بأسره بالرضوخ إليها. والحكومات يمكنها أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت. أى الحكومات؛ قد لا تستخدم سلطتها إلا فى سبيل الصالح العام. ومن ثم؛ فالسلطة السياسية تتمثل فى "الحق فى سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، من أجل تنظيم وحفظ الملكية وتوظيف قوة المجتمع فى تنفيذ تلك القوانين، والدفاع عن الكومنولث ضد الاعتداء الأجنبى، وما كل هذا إلا من أجل الصالح العام[١].

واستخدام القوة فى سبيل إعلاء الصالح العام هو أهم ما يميز السلطة السياسية عند لوك ولكن ما هذا الصالح العام؟ هكذا يتساءل ديلو: ما الأساس العادل للسلطة السياسية؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال يقدم لنا تعريفاً الصالح العام حسب لوك. فالصالح العام لديه لا صلة له بالمحافظة على السلطة الملكية المطلقة. ويرى لوك أن هذه تعد استخدامات خيرة للسلطة. ولكنه دفع؛ بأنه ليس من صالح الشعب مطلقاً أن تدعى الحكومة حقها فى سلطة مطلقة لتحقيق أهداف خيرة. فالناس ذوو البصيرة لن يدعموا على الإطلاق مسألة السماح للحاكم بأن يمتلك سلطات لا حدود لها، فى حين يكون الجميع معرضين وخاضعين لحكم القانون. إن الحكام لابد وأن يخضعوا للقيود أيضاً، وهذا يعنى أنه من الضرورى أن تكون هناك أسباب وجيهة لتبرير سلطتهم. ولكن ما تلك الأسباب الوجيهة؟ الإجابة يقدمها لوك من خلال مفهومه عن حالة الطبيعة.

حالة الطبيعة هذه الأخيرة تمثل وضعاً افتراضياً يصف، الظرف الطبيعى للبشرية السابق على دخول الأفراد فى المجتمع الرسمى فقد اعتقد لوك أن الناس فى حالة الطبيعة كانوا مجمعين إلى حد بعيد على تحديد القيود

المقبولة التى من شأنها أن تحكم سلوك كل فرد. ففى مناقشته لحالة الطبيعة وصف منظوراً يمكن أن يساعدنا على فهم الغرض الحقيقى من السلطة السياسية، وأساسها.

تمثل حالة الطبيعة حالة "الحرية الكاملة" التى يتعين على الأفراد فيها أن "ينظموا أفعالهم ويتصرفوا فى أملاكهم، وذويهم بالطريقة التى يرونها مناسبة فى إطار ما يربطهم بقوانين الطبيعة، وبدون استئذان أو الاعتماد على إرادة أى شخص آخر. فى هذا السياق يتعامل الناس كأشخاص متساوين بين بعضهم البعض لأن "السلطة، والقضاء محل تبادل، وحيث لا يملك أحدهما أكثر من الآخر". ولا تعد حالة الطبيعة حالة الاستباحة كما هى فى نظرة هوبز لحالة الطبيعة كحالة حرب، كما أنها ليست محكومة بواسطة أشخاص يسعون للسيطرة والتحكم فى حياة الآخرين[٢].

وبناء على هذه الرؤية تمثل حالة الطبيعة إذن مكاناً يعامل فيه الناس بعضهم البعض بطريقة مدنية؛ بما يتفق مع معايير يعتبرها الجميع مقبولة، ومعقولة. يقول لوك:

"لحالة الطبيعة قانون ملزم يحكمها، قانون ملزم للجميع، لأنه يعلم جميع البشر ممن يراعونه، أنه بما أن الجميع متساوون ومستقلون، فلا يجب على أحد أن يلحق ضرراً بحياة شخص آخر، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته؛ لأن الناس جميعاً من صنيعة الخالق القدير الذى لا حدود لحكمته – الجميع خادموا السيد القادر، جاءوا إلى العالم بأمره منصرفين لأموره – فهم ملكه هو، ومن صنعه هو، خلقوا ليدوموا بمشيئته هو، وليس بمشيئة أحد سواه. ولقد وهبهم قدرات متماثلة، يتقاسمون جميعاً مجتمعاً واحداً من الطبيعة، لذا لا يفترض أن يكون بيننا أى نوع من الخضوع من شأنه أن يخولنا تدمير الآخر، كما لو كنا خلقنا لخدمة مآرب شخص آخر مثلما الحيوان للإنسان. فكل شخص من منطلق ارتباطه بحفظ ذاته وعدم تخليه عن موطئ قدمه لا يثنيه عن ذلك شئ، لابد وبالمنطلق نفسه، وبكل ما يستطيع، ألا يجعل حفظه لذاته فى صراع مع حفظ بقية بنى جنسه، ولا أن يسلب أو يفسد حياة الآخر أو ما يمكن أن يكون بمثابة حفظ لحياته؛ كحريته، أو صحته، أو جوارحه، أو متاعه[٣].

يرى ديلو أن هناك عديد من الأبعاد الخطيرة قد أميط عنها اللثام فيما

يتعلق بتبرير السلطة السياسية.

هى أولاً: دفع لوك بأنه من منطلق المنظور العقلى للبشر فـى حالـة الطبيعة، يوجد فهم واضح لقانون الطبيعة عرفه العقل، وأقره الرب والجميع ملتزمون بتدعيمه. والتعاليم المبدئية لقانون الطبيعة ألا يؤذى أحـد الآخـر، خاصة عندما لا يكون حفظ حياة الشخص لنفسه هو بيت القصيد فعلينـا أن نتصرف بشكل إيجابى لحماية وحفظ حياة الآخرين، وذلك بحفـظ حـريتهم وصحتهم، ومتاعهم. توحى هذه الفكرة بأنه من المعقول أن نفترض وجـود حقوق طبيعية أو حقوق مكفولة لجميع الأفراد بفضل كونهم بشراً، وأنـه لا يستطيع أحد أن يسلبهم إياها.

ودائماً وأبداً ما ينبعث تدعيم هذا الموقف عن حقيقية مؤادها أن هـذه الحقوق يهبها الله. والله عند لوك خلق الناس متساوين، ووهبهم جميعاً "قدرات متماثلة". ومن هنا يجيب ستيفن ديلو على السؤال عـن الأسـس العقلانيـة للسلطة السياسية يقول:

لعل الدرس الرئيس فى حالة الطبيعة أنه ليس على احـد أن يخضـع للإرادة المتعسفة لأى أحد آخر، وإلا سيفقد الأفراد حريتهم، وحقوقهم وتعـد السلطة السياسية شرعية عندما تعتنق هذا الدرس، والحكومة الوحيدة التـى سيوافق عليها المواطنون هى حكومة وضعت قوانينها من قبل سلطة تشريعية تحمى حرية الناس، وحقوقهم، أو نظام يتيح لـى "حريـة إتبـاع إرادتـى الشخصية فى كل شئ بما لا يتعارض مع القانون"[٤].هنا لن يتحتم على أحد أن يخضع لإرادة الآخر؛ المتقلبة، المشكوك فى أمرها، المجهولة، والمتعسفة. والنظام السياسى الذى يجسد مثل هذه القيم إنما يتيح للأفراد أن يعيشوا كما لو كانوا فى حالة الطبيعة؛ لا يحكمهم "قيد آخر سوى قانون الطبيعة"[٥].

يوضح ديلو أن امتلاك الحرية مسألة يتوقف حدوثها على القدرة علـى حيازة ممتلكات خاصة، لذا فإن أى مناقشة للقيود على الحرية تنشأ من مفهوم لوك عن الملكية فى حالة الطبيعة، والقيود المرتبطة بحيازة الملكية الخاصة. لقد دفع لوك، بأن الله؛ "قد وهـب الأرض لبنـى آدم"، "رغـم أن الأرض ، وجميع الحيوانات مشاع لجميع الناس، فإن كل شخص له ملكية خاصة هـى ذاته نفسه التى لا حق لأحد فيها إلا هو".

من وجهة نظر القانون الطبيعى، يرى ديلو أنه فى حالة الطبيعـة، أن

الأفراد يمنحون الحرية بشرط ألا يستخدمونها فيما يضر الآخرين. من منطلق هذه الرؤية يمكن لنا أن نفسر لوك بصفته واحداً ممن زعموا أن العدل هو معيار المجتمع المدنى". ومع ذلك فهناك كتاب آخرون.

ونناقش الآن طبيعة المجتمع المدنى وحكم الأغلبية المقيدة عند لوك. كما يعرضها ديلو نحن إذن أمام مجتمع مدنى يعد بمثابة نظام يمتلك فيه الأفراد حقوقاً مشروطة بضرورة دعم تلك القيود المختلفة التى أشار إليهما لوك. ومن ثم يتضح ، بناءً على هذه الرؤية، الغرض من الحكومة فى هذا المجتمع المدنى. فالناس يتحدون فى كومنولث، ويشكلون حكومة تحمى أملاكهم المتمثلة في الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين[٦]. كما أنه لتدعيم هذا الهدف لابد وأن تكون الدولة أو الحكومة فى المجتمع المدنى؛ حكومة ذات سلطات محدودة.

ويبدو أن الصراعات فى حالة الطبيعة عن لوك أميل لأن تكون عميقة، وشديدة، وقد سلم لوك بهذه الحقيقة عندما وصف رؤيته "الثانية" عن حالة الطبيعة؛ بصوره تتباين مع الصورة الأولى. فبخلاف الرؤية الأولى" التى أقرت الالتزام بالعدل اعتماداً على ما يتجلى بها الناس من صفة العقلانية، فإن الرؤية "الثانية" يوحى بشئ أكثر قرباً من حالة الحرب عند هوبز. يورد ديلو مفهوم لوك عن الدولة فى المجتمع المدنى، وفهمه لأصول الدولة القائمة على الموافقة على النحو التالى.

إن الغرض من وجود الدولة فى المجتمع المدنى يعد واضحاً "فالغاية الكبرى، من توحيد الناس فى كومنولث، وإخضاعهم للحكومة هى المحافظة على أملاكهم". فالدولة تحمى أملاك الجميع عن طريق توفير نظام قانونى. كما يجب على الدولة أن تتصرف "كقاضٍ محايد" عند الفصل فى النزاعات. وأخيراً، للدولة أن تملك من القوة ما يدعم كقاضٍ، ويضمن "تنفيذها".

تنشأ الدولة عند لوك عن اتفاق الشعب بالإجماع على أن يخضعوا لحكم الأغلبية. فقد ذكر أن المجتمع السياسى أو الحكومة فى مجتمع مدنى إنما تظهر للوجود "عندما يقوم نفر من الناس، وبموافقة الجميع، بتكوين جماعة ثم يجعلون هذه الجماعة هيئة واحدة لها سلطة التصرف كهيئة واحدة بموجب إرادة وإقرار الأغلبية"[٧].

فالناس فى دخولهم مرحلة المجتمع المدنى، يخلفون وراءهم ما كانوا

عليه في حالة الطبيعة؛ متنازلين بذلك عن الحكم الذاتي الكامل؛ "إن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية التي تكونت بواسطة الناس لا يفترض لهما مطلقاً أن تتجاوز الصالح العام، بل عليها أن تلتزم بتأمين أملاك الجميع". ويناقش ديلو تطبيقات هذه الرؤية في السياسة العملية، والتزامات المواطنة. ويرى أنه ففيما يتعلق بالسياسات العملية؛ أشار لوك، إلى أن الناس بامتلاكهم الممتلكات الخاصة تكون لديهم الاستقلالية الكافية لمباشرة مصالحهم، وعلينا أن نفترض أنه بسبب ما هو واقع من حقيقة أن المجتمع يتألف من أشخاص ذوي مصالح مختلفة فمن المحتمل أن يصلوا إلى نقاط اختلاف فيما يخص فحوى القانون، وكيفية تطبيقه فيما يتعلق بقضاياهم. والدولة في المجتمع المدني، تتولى دور القاضي المحايد في استخدام القانون الذي يقر – مثلما هو منتظر من الحكم الفاصل أي الرؤية المتنازعة تتوافق مع هذا القانون. والدولة كحكم فاصل، لا تملي على أي فرد الطريقة التي تناسبه في مسلك حياته، على العكس تأتي دولة لوك، متمثلة في دورها كقاض محايد لتحل الخلافات بنية حماية الحقوق الأساسية لكل شخص في تحديد طريقته في الحياة. وفيما يتعلق بالتزامات المواطنة، كانت وجهة نظر لوك؛ أن المواطنين الذين يعيشون في دولة تحمي حرياتهم، من المتوقع أن يدعموا قوانين هذه الدولة. والمواطنون يوافقون عن ظهر قلب على هذه الترتيبات. ومناص من إبداء الموافقة العلنية من قبل الشعب على نظام معين، وإلا كيف لنا أن نضمن أن الشعب قد وافق بالفعل على نظام الحكم؟

أن المواطنين على وعي بمسئولياتهم تجاه تدعيم حقوق الآخرين الذين يملكون مثلهم ملكيات خاصة. بدون هذا الشعور بالمسئولية أو الالتزام سيفضي الأمر بالدولة أن تصبح بالقوة المتسلطة التي كانت عليها عند هوبز. فلكي تكون هناك حرية، وحقوق يجب على الأفراد أن يؤكدوا أن الحاجة إلى حماية الاثنين هو من صميم الصالح العام، حتى عندما يطلب في بعض الأحيان من المرء أن يتقبل وجود قيود على مدى قدرته على مباشرة مصالحه، ويبدو أن مفهوم لوك للأغلبية المقيدة يفترض أن استيعاب هذا الأمر يمثل جزءاً ضرورياً من النظرة العامة للناس.

وقد اعتقد لوك وإلى حد بعيد أن الحكم القائم على مفهوم الفصل بين السلطات يمكن أن يشكل حدوداً أو قيوداً على سلطة، وعمل الحكومة بحيث تصان حرية الناس على المدى الطويل.

هناك ثلاث وظائف لحكومة لوك: الوظيفية التشـــريعية، والتنفيذيـــة، والفيدرالية. تتعلق الوظيفة الفيدرالية بوضع السياسات الخارجية، واســـتخدام قوة الحرب والسلام. وتستقر السلطات الفيدرالية في يد السلطة التنفيذية؛ لذلك نجد أن سلطة تطبيق القانون فيما يخص الشئون الداخليـــة وســـلطة وضـــع السياسة الخارجية تحتلان نفس المكانة.

في قلب رؤيته للحكومة كانت السلطة التشريعية التي مثلت بالنسبة له "السلطة الأسمى للكومنولث" فالسلطة التشريعية التي تســـن القـــوانين تمثـــل السلطة الأسمى، ولكن حتى هذه لا يجب أن تسيء استخدام سلطتها. فهي لا يمكنها أن تتصرف بشكل متعسف "فيما يخص حياة الناس ومصـــيرهم" ولا يمكنها عمل أي شئ أكثر من "إقرار حقوق المواطنين عن طريـــق قـــوانين مشهرة، ونافذة، ومن خلال قضاة معلنين ومفوضين".

وهناك عدة طرق لمنع إساءة استخدام السلطة التشريعية لسلطتها هي:

أولاً: نظراً لأن المشرعين لا يملكون السلطة إلا على أســـاس الثقـــة المستمرة التي يمنحهم إياها من ينتخبونهم مـــن المـــواطنين، فـــإن هـــؤلاء المواطنين لهم الحق في "إزالة أو تغيير" السلطة التشريعية إذا انتهكت تلـــك الثقة.

ثانياً تأسيس جهة تنفيذية "منفصلة" من شأنها أن تنفذ القـــوانين التـــي تمررها السلطة التشريعية. فإذا كان من شأن السلطة التشـــريعية أن تملـــك سلطة التنفيذية أو تطبيق القانون بالإضافة إلى سلطتها في سن القوانين، فمن الجائز في تلك الحالة أن يقوم المشرعون بوضع قوانين تخـــدم مصـــالحهم الشخصية دون حاجات المجتمع ككل.

ومن هنا علينا أن نوضح أنه في مناقشه لوك للســـلطة التنفيذيـــة؛ أن السلطتين التشريعية، والتنفيذية لا تنفصلان إلا عندما يتعلق الأمـــر بتطبيـــق قوانين تسنها السلطة التشريعية. أن السلطة التنفيذية تكون جزءاً من السلطة التشريعية. فقد ذكر أننا لابد وأن نعتبر أن السلطة التنفيذية لها "نصيب فـــي السلطة التشريعية". وهذا التنظيم يتيح للسلطة التشريعية أن تخضع الســـلطة التنفيذية لها لأن الأولى يمكنها تغيير السلطة التنفيذية كما يحلو لها.

كان لوك على وعي بأن السلطة التنفيذية قد تسيء استخدام ســـلطتها،

وأن هذه واحدة من المشكلات التى تنمو بعيداً عن الضرورات العملية للحكم، فالغالب أنه عندما تواجه دولة ما مشكلات سياسية فإما أن تكون السلطة التشريعية خارج السلطة أو تكون موجودة، ولكن بفاعلية شبه معدومة. وفى مثل هذه الأوضاع تخول السلطة التنفيذية لنفسها الحق فى حرية التصرف، واتخاذ القرارات نيابة عن المصلحة العامة.

لقد افترض لوك أن الناس، من خلال المشرعين، سيسمحون للسلطة التنفيذية باستخدام الحق فى حرية التصرف ما دامت هناك أحكام وقرارات جيدة يتم اتخاذها، أما عندما يسفر الأمر عن أحكام ضعيفة سيسعى الشعب وقتئذ إلى تقييد استخدام السلطة التنفيذية لهذا الحق. ومن هنا علينا أن نناقش موقف لوك المتعلق بالحق فى الثورة.

ينشأ الحق فى الثورة على الحكومة المركزية عن حقيقة أنه فى الحالات التى تقع فيها إساءة استخدام للسلطة مع غياب ما يعالج هذا الخلل من داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، فمن حق المواطنين دائماً أن يحتفظوا لأنفسهم بخيار الثورة على الحكام.

ولن يكون الحق في الثورة، في تصور لوك، بمثابة الحل الجاهز لتشجيع الاضطراب المستمر، وعدم الاستقرار الاجتماعي. والسبب في هذا الموقف أن لوك قد رأى في هذا الحق حقاً يمارس مبدئيا من قبل الأغلبية. وأنه لكى تقع الثورة، لابد وأن يكون هناك نفى كامل لحقوق الناس الأساسية. فحيث تكون حقوق المواطنين مهددة، أو عندما يبدو أن الظلم الواقع على فئة قليلة فى سبيله أن ينسحب أيضاً على الأغلبية العظمى من المواطنين، أفاد لوك بأخفاقه فى استكشاف كيفية إثناء الناس عن مقاومة تلك القوة غير الشرعية من خلال ممارسة حقهم فى الثورة.

أن قوة الأغلبية فى هذه الحالة ستفصح عن نفسها فى التهديد بالثورة أكثر من إتيان فعل الثورة نفسها. وأكثر شئ من شأنه أن يمنع المسئولين من التورط فى أنشطة فاسدة سيكون الخوف من أنهم إذا ما فعلوا ذلك، وإذا ما شعرت الأغلبية نتيجة لذلك أن حريتها مهددة ستكون هناك الثورة التى ستطيح بكل المسئولين خارج السلطة. ودرءاً لوقوع هذا الاحتمال يجب أن يحافظ المسئولون بين أنفسهم على شئ من الاستقامة فى تعاملهم مع أنفسهم، ومع المواطنين(٨).

كانت أعمال لوك السياسية ذات أثر كبير على الانتليجنسيا الأوروبية. وقد تولى فولتير فيما بعد دور الداعية المتحمس لهـا، ذلـك أن وضـوحه، وإيجازه، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشـتركة، جعلـت منـه الأداة الممتازة للكفاح ضد الاستبداد الدينى والسياسى، وقد استلهم مـن أعمالـه مباشرة إعلانا حقوق الإنسان الأمريكى عام ١٧٨٧، والفرنسى عام ١٧٨٩، وثمة صياغات عدة لمختلف دساتير الجمهورية الأولى وأخذت عنه.

التسامح والمجتمع المدنى

تطرح رؤية لوك للمجتمع المدنى مفهوماً عن الحكومة محدودة السلطة من أجل حماية المبدأ الاجتماعى العام المتعلق بضرورة حماية حقوق الجميع. اشتملت رؤيته للمجتمع المدنى على حيز ما، خارج الهيكل الرسمى للحكومة يتمتع فيه الأفراد بحماية من أى خرق أو انتهاك لحقوقهم سواء من الآخرين أو من الحكومة، والعنصر المهم الذى ساعد فى خلق هذا المستوى أو البعـد من المجتمع المدنى يتمثل فى فضيلة التسامح.

ففى مناقشته الفضيلة المدنية للتسامح الدينى، أفاد لـوك بـأن النـاس يتمسكون بمعتقداتهم الدينية بيقين بالغ، وهم فى ذلك لا محالة ينظرون إلـى الآخرين نظرة انتقاد، وعدم احترام. فكيف سيكون ممكناً، أن تمتـد حمايـة الحقوق لتشمل الجميع بمن فيهم المختلفون فى الديانة؟

أوجد لوك الحل فى "رسالة فـى التسـامح" Letter on Toleration حين دفع بأن الدولة عليها أن تحفظ "المصالح المدنية" مـن قبيـل "الحيـاة، والحرية، والصحة... وبالمثل تصون حيازة أو امتلاك الأشياء مـن قبيـل المال، والأراضى، والمنازل، والأثاث وما شابه". فسلطة الدولة لا تتجـاوز هذه النوعية من الأمور أو الأشياء، أما أن تنسحب على أمور تتعلق بالمعتقد الدينى فهذا ليس من خصائصها. فالدولة لا يمكنها استخدام سلطتها فى الدفاع عن معتقدات دينية بعينها. وللحقيقة لا يمكن استغلال سـلطة الدولـة فـى الترويج "لمسألة خلاص الأنفس" (٩).

طبقاً لهذه الرؤية تمثل الكنسية منظمة خاصة يمكنها أن تقر مـذاهبها الخاصة بدون تدخل من الدولة. والأفراد الذين ينضمون إليها لابد، وأن يتفقوا على تقبل مذاهبها وتعاليها. بالإضافة إلى أنه فى حين أن هذه المؤسسات قد تعلن عن إيمانها بما يمثل المذاهب الدينية السليمة، فهى لا يمكنها باسم الدين

أن تغير، ومن ثم، تهدد، أو تسلب "الآخرين حقوقهم، ومنافعهم".

لاشك أن مذهب لوك في التسامح كما كتب ديلو يوحي باتجاه "لتعش ودع غيرك يعيش". فقد ذكر أن الناس الذين لا يسببون ضررا للآخرين عند ممارسة دينهم يجب أن نتسامح معهم. وهذا الاحتراس واللطف يجب أن يستخدموه تجاه من لا يتدخلون في شئون غيرهم، ومن لا يحرصون إلا على تمكنهم من عبادة الله بالأسلوب الذى يرونه مقبولاً أيا كان رأى الناس فيهم، ما دام الأسلوب مقبولاً لدى الرب وبمقتضاه يحتفظون بأعظم الآمال فى الخلاص الأبدى". فالجميع أحرار فيما يرغبون فى اعتقاده ماداموا لا ينكرون على الآخرين حقوقهم المدنية الأساسية.

ونتيجة هذا التسامح الذى يعد من بين أهم الفضائل المدنية أن يتحقق التأمين المباشر لحقوق الآخرين ممن يعتقدون فى معتقدات مختلفة. وهنا يأتى تدعيم الناس لحقوق الآخرين لأسباب تختلف عن ذلك. فالناس قد تظل ضامرة لفكرة أن هؤلاء الآخرين الذين يتسامحون معهم لا يستحقون بالفعل نفس الحقوق المكفولة لبنى دياناتهم. واتجاه لتعش ودع غيرك يعيش إنما يساعد على إثناء الشخص عن التصرف بناءً على هذه الرؤية، وذلك من أجل السلام، والاستقرار. ورغم ذلك يبقى هناك شعور عميق بالاختلاف لدى كل طرف يعتقد أن الآخر يفتقر إلى امتلاك الحقيقة، وبسبب تلك الحقيقة يمثل هذا الشعور تهديداً طويل المدى للخيار الدينى لدى كل شخص.

وعند لوك أفصح لهذا الاتجاه عن نفسه فى الموقف من الكاثوليك، والملحدين واللاأدريين Agnostics. فقد ذكر لوك أنه لا يمكن التسامح مع "آراء" تتعارض والحفاظ على المجتمع المدنى". بناءً على هذه الرؤية تسامح لوك بالكاد مع الكاثوليك زاعماً أنه لا حاجة بنا إلى التسامح مع (من يسمون بالكاثوليك).

يوحى مذهب التسامح لدى لوك بأن الناس الذين يقومون بتدعيم القوانين المدنية قد يظلون خارج حمايتها وكذلك يمكن أن يفقدوا نفس الحقوق المكفولة للجميع. ولأن مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش يسمح للناس أن يعيشوا جنباً إلى جنب بدون تفاعل بين بعضهم البعض بغرض خلق روابط مشتركة من الفهم، روابط من شأنها أن تساعدهم على تقدير معتقدات الآخرين، فقد يعيش الأفراد مع بعضهم البعض ولكن مع شعور بعدم الثقة والارتياب أخذ

فى النمو. نتيجة لهذا ستكون هناك عوائق حقيقية للتواصل بين الناس، هــذه العوائق قد تفضى بالأفراد إلى أن يشكلوا أغلبيات تعمل على سلب أو إنكــار حقوق الآخرين ليس لسبب إلا لكون الآخرين يدينون بمعتقدات مختلفة.

مع ذلك فإن الفضيلة المدنية للتسامح توحى بوجود حيز أو مساحة فى المجتمع يمكن للأفراد فيها أن يلتقوا بعضهم البعض، ويشكلون روابطهــم أو مؤسساتهم، ويدخلون فى علاقات وفق ما يختــارون وفــى هــذه المســاحة ستتحقق الحماية لحرية الضمير. ولكن إذا غاب الاحترام المتبادل بــالمعنى الفعلى فإن الأفراد الذين لا يهددون حقوق الآخرين ربمــا يظلــون فاقــدين لمساحة آمنة فى المجتمع لممارسة وجهات نظرهم الخاصة. هذه المشكلة لا يمكن التغلب عليها، ومن ثم تأمين الحيز المستقل من الجماعات الطوعية، إلا عندما تجعل من الاحترام المتبادل جزءا أسمى من ممارسة الفضيلة المدنيــة للتسامح.

هوامش:

(1) Jonn Locke: The Second treatise of Government Edited by Thomas P. Peardon N.Y. bobbes-Merrill 1952, pp. 4.

(٢) المرجع السابق، ص٥، فقرة ٦.

(٣) المرجع السابق، ص٥-٦، فقرة ٦.

(٤) المرجع السابق، ص١٥، فقرة ٢٢.

(5) For a good discussion of this aspect of Locke, see C.B. MacPherson, the Political Theory of Possessive Individualism, (Oxford: The Clarendon Press, 1962), pp. 20417.

(6) Locke, Second Treatise of Government, p. 71, Para. 124-25.

(٧) المرجع السابق، ص٥٥، فقرة ٩٦، **Italics added**

(٨) أنظر، فرانسو شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٤، (المترجم).

(9) John Locke, A Letter on Toleration, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955, p. 17.

الفصل الثالث

لوك : رسالة فى الحكومة المدنية

يسرى موضوع الحرية البشرية فى أعمال لوك التى تعبر عن فكره السياسى ففى: فى كتابه "رسالة عن التسامح" (١٦٨٩)، كتب عن الحرية الدينية، وفى كتابه "رسالتان عن الحكومة" (١٦٩٠)، كتب عن الحرية السياسية، وكل عمل من هذه الأعمال هو بحث فى الحرية البشرية، وهذا المبدأ يجد بيانه الكامل والسياسى فى كتاب "رسالتان فى الحكومة"، الذى يتناوله روبرت جولدن فى دراسته فى كتاب ليوشتراوس وجوزيف كروسبى: تاريخ الفلسفة السياسية(*).

يخصص لوك الكتاب الأول من "رسالتان فى الحكومة" لمناقشة ودحض حجة "فيلمر" والتى تذهب إلى أن الملوك يحكمون عن طريق حق إلهى موروث منذ آدم. ويشير الكتاب الثانى من "رسالتان فى الحكومة" إلى ما ينظر إليه على أنه الأساس الصحيح للحكومة.

السؤال الذى يعرض له لوك هو: ماذا عساها أن تكون السلطة السياسية؟ والإجابة عن هذا السؤال هى الموضوع الأساسى "للرسالة الثانية" **"فالسلطة السياسية إذن هى حق سن القوانين، وتطبيق عقوبة الإعدام، وما دونها من العقوبات لتنظيم الملكية والمحافظة عليها، واستخدام قوة المجتمع فى تنفيذ هذه القوانين، وفى الدفاع عن الدولة ضد العدوان الخارجى، وكل ذلك ليس إلا من أجل الخير العام". (فقرة ٣)**

يرى أن علينا أن ننظر، أولاً، إلى "ما هى الحالة التى يكون عليها كل الناس بصورة طبيعية"، وهذه هى "حالة الحرية الكاملة"، و"حالة المساواة أيضاً". تشتق الحرية الطبيعية من المساواة الطبيعية. لكن على الرغم من أن حالة الطبيعة هذه هي حالة الحرية: **"فإنها ليست حالة من الإباحية.. فحالة الطبيعة تمتلك قانوناً للطبيعة ليحكمها ويلزم كل شخص" (فقرة: ٦) هذا ما يؤكده لوك الذى يرى أن "فى كل حالات الكائنات المخلوقة التى لديها القدرة**

(*) اعتمدنا فى هذا العرض على دراسة روبرت جولدن وتحليله لفلسفة لوك السياسية. وترجمة ماجد فخرى لكتاب لوك فى الحكم المدنى.

على الأخذ بالقانون تنعدم الحرية إذا انعدمت القوانين". (فقرة: ٥٧)

يقول: "أن الحرية الطبيعية للإنسان ليست. سوى أن يمتلك قانون الطبيعة لحكمه" أى "أن لا يكون تحت أى رادع آخر سوى قانون الطبيعة". (فقرة: ٢٢)

ويضيف يعلم العقل، الذى يكون هو القانون، كل البشر إذا استشاروه أنهم لما كانوا جميعاً متساوين، ومستقلين، فإنه لا ينبغى أن يوقع منهم ضرراً بالآخر فى حياته، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته... ولما كنا مزودين بملكات متماثلة، ونشارك كلنا فى مجتمع واحد للطبيعة، فإنه لا يمكن افتراض أى خضوع بيننا قد يجعل لنا السلطة لأن يحطم بعضنا بعضاً، كما لو كنا قد خلقنا من أجل مآرب الآخرين". (فقرة: ٦)

يرى جولدن إن انطباعنا الأول عن حالة الطبيعة عند لوك هو، انطباع عن أشخاص يعيشون معاً فى سلام وود، فى العصور الأولى للبشرية، قبل ظهور المجتمع المدنى، ويستمتعون بالحرية الطبيعية، والمساواة فى مناخ السلام، والإرادة الخيرة، فى ظل فائدة حكم قانون الطبيعة. ويتساءل ماذا عساها أن تكون حالة الطبيعة؟ كيف تكون سلمية؟ وما هو قانون الطبيعة الذى يحكمها؟

أن حالة الطبيعة ليست مَحددة بالحالة الأصلية للإنسان، حالة ما قبل السياسية؛ فعندما يجيب لوك، فى البداية، عن السؤال عما إذا كانت حالة الطبيعة موجودة فى وقت ما، فإن المثال الذى يقدمه ليس من أمثلة الأشخاص الذين يسبقون ما هو سياسى، بل بالأحرى، من أمثلة الأشخاص الذين هم، فى الأساس، وإلى درجة غير عادية، سياسيون.

فإذا ما تساءلنا وماذا عساها أن تكون حالة الطبيعة على وجه الدقة؟ فإن لوك يقدم هذا التعريف المختصر: **"إن حالة الناس الذين يعيشون معاً وفقاً للعقل، دون رئيس عام على الأرض ذى سلطة للحكم بينهم هى، بصورة ملائمة، حالة الطبيعة". (فقرة: ١٩)** أى إن حالة الطبيعة أكثر شمولاً من وصف لحالة الإنسان التى تسبق ظهور المجتمع المدنى. إنها صورة معينة من العلاقة البشرية، لأن وجودها، عندما توجد، يكون دون إشارة إلى درجة

الخبرة السياسية للناس فيها، وقد توجد فى أى وقت فى تاريخ البشرية، بما فى ذلك الوقت الحاضر: **"فحيثما يكون هناك عدد من الناس، ومع ذلك يرتبط بعضهم ببعض، وليست لديهم سلطة حاسمة يلجأون إليها، فإنهم لايزالون فى حالة الطبيعة". (فقرة: ٨٩)**

وبتعريف حالة الطبيعة، نستطيع أن نستمد تعريفاً لنقيضها. وهى حالة من الناس يعيشون معاً مع وجود رئيس عام على الأرض ذى سلطة للحكم بينهم، وبمعنى آخر، نقيض حالة الطبيعة هو المجتمع المدنى.

ويعرض لوك فى الفصل الثالث من الرسالة فى الحكم المدنى لحالة الحرب وبداية علينا ألا نخلط بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب. فهما لا تتحدان، ومع ذلك فإنهما ليستا نقيضين. فاختلافهما يكمن فى الواقعة التى تذهب إلى أنهما ليستا شيئين من نفس النوع، ومن الخطأ أن نخلط بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب، مثلما نخلط بين المجتمع المدنى، وحالة الحرب؛ فهذا الخلط يكشف عن سوء فهم لتعريفهما، لأن حالة الحرب لا تتضمن اللفظ الأساسى (أى "رئيس عام") لتعريف كل من حالة الطبيعة، والمجتمع المدنى.

ومن الواضح إن الكلمات التى تعرف حالة الحرب تدخل عنصراً مختلفاً أتم الاختلاف، وهو استخدام القوة بدون حق، وبدون عدالة، وبدون سلطة. يقول لوك: إن استخدام القوة بدون سلطة تضع من يستخدمها باستمرار فى حالة حرب.

"إن عدم وجود حاكم بشرى علم يتمتع بسلطة القضاء بين الناس تلك هى حالة الطبيعة، أما اللجوء إلى القوة، بدون وجه حق والإضرار بشخص آخر، فتلك هى حالة الحرب، وهما معاً توجدان حيثما يغيب الحاكم العام". (فقرة: ١٩) وعلى هذا تختلف حالة الطبيعة عن حالة الحرب على الوجه التالى:

١ – تتسم حالة الطبيعة بغياب حاكم عام، وبغياب أى قانون سوى قانون الطبيعة.

٢ – فى حين أن المجتمع المدنى، وهو نقيض حالة الطبيعة، يتسم بوجود حاكم عام ذى سلطة لفرض القانون المدنى. بالإضافة إلى ذلك، فإنه، بالتالى، سواء داخل حالة الطبيعة ، أو داخل المجتمع المدنى:

٣ – توجد حالة الحرب إذا استُخدمت القوة بدون وجه حق.

٤ – أو توجد حالة السلام، نقيض حالة الحرب، إذا لم يوجد استخدام للقوة بدون وجه حق.

علينا أن نفهم كيف يمكن أن توجد حالة الحرب داخل المجتمع المدنى، الذى يوجد فيه حاكم عام ذى سلطة لمنع استخدام القوة بدون وجه حق. قبل أن يقول لوك، أن حالة الحرب يمكن أن توجد "حيث يوجد، حاكم عام"، فإنه يقدم تعريفاً يبدو أنه يقول العكس؛ يبدو أنه يستبعد حالة الحرب من المجتمع المدنى: "**إن الالتجاء إلى القوة أو الرغبة الصريحة فى الاعتداء على شخص آخر حيث لا توجد سلطة عامة على الأرض يمكن أن يستنجد بها المظلوم فتلك هى حالة الحرب**". (فقرة: ١٩)

معنى ذلك إنه حتى فى المجتمع المدنى لا يمكن أن تكون السلطة المدنية فعالة باستمرار. إن حالة الحرب لا يمكن أن توجد داخل المجتمع المدنى إلا عندما تكون قوة القضاء العام عديمة التأثير. لا يمكن أن تحدث فى المجتمع المدنى إلا إلى الحد الذى يمكن أن تحدث حالة الطبيعة داخل المجتمع المدنى. إن حالة الحرب لا يمكن، إذا تحدثنا بدقة، أن توجد حيثما كانت السلطة المدنية موجودة وتقوم بفرض قانون المجتمع بفاعلية. ولا يمكن أن تحدث حالة الحرب إلا فى غياب السلطة المدنية هذه، أى أن حالة الحرب لا يمكن أن توجد إلا فى حالة الطبيعة، أو فى شئ قريب منها بصورة مؤقتة. إن حالة الطبيعة هى:

"**الحالة التى يعيش فيها كل الناس بصورة طبيعية؛ أما المجتمع المدنى فهو اختراع بشرى يعوق، فى الغالب، الواقعة التى لا مناص منها، والتى تذهب إلى أن حالة الطبيعة تبقى، على الأقل من بعض الوجوه، ولا يمكن أن تزول وتستأصل، ويستفيد لوك، كما سنرى فيما بعد، من هذا التصور فى تكرار حدوث حالة الطبيعة، وحالة الحرب، داخل المجتمع المدنى: وهو يؤكد بهذه الألفاظ الحق فى مقاومة ممارسة السلطة التعسفية والطاغية. وهكذا، فإن لوك يستطيع أن يتحدث عن حالة الحرب التى تحدث فى المجتمع المدنى، كما يستطيع أن يتحدث دون أن يناقض نفسه، عن**

"**مجتمع مدنى فى حالة سلام تهيمن على أولئك الذين ينتمون إليه، بحيث تحرم عليهم حالة الحرب**". (فقرة: ٢١٢) أى إن الحرب يمكن أن تحدث بالفعل، بالطريقة التى وصفناها تواً، فى المجتمع المدنى، وفى حالة الطبيعة أيضاً.

إن حالة الطبيعة: "**يجب ألا تدوم وتستمر**"؛ بسبب "**الشرور التى تنتج، بالضرورة، من كون الناس حكاماً أو قضاة فى قضاياهم الخاصة**". فى حالة الطبيعة "**تجد أن لدى كل شخص السلطة التنفيذية لقانون الطبيعة**". (فقرة: ١٣) وعلى الرغم من أن قانون الطبيعة: "**معقول، وسهل الفهم بالنسبة للمخلوق العاقل، ولدارسه**". (فقرة: ١٢) فإن الناس، **لأنهم ينحازون لما فيه مصلحتهم، بالإضافة إلى أنهم يجهلون الحاجة إلى دراسته، ليسوا ميالين بأن يقروا بأنه قانون مفروض عليهم ينطبق على قضاياهم الخاصة**". (فقرة: ١٢٤)

إذا كانت السلطة التنفيذية للقانون فى أى دولة فى أيدى الأشخاص الجهلة والمغرضين الذى يسيئون تطبيقه على الآخرين، ويرفضون تطبيقه على أنفسهم، فهل يختلف تنفيذ القانون فى هذه الحالة بأية طريقة لها مغزى ودلالة عن استخدام القوة بدون وجه حق؟ يقدم لوك فقرات كثيرة مشابهة لكى يدعم النتيجة التى تقول إنه لا يمكن تمييز حالة الطبيعة عن حالة الحرب باستمرار. "**لا ينبغى أن يضر شخص ما شخصاً آخر فى حياته، وصحته، وحريته، أو ممتلكاته**". (فقرة: ٦) والسؤال إذن عن ما هو قانون الطبيعة؟ وما الإلزامات التى يفرضها؟

تتقرر إلزامات قانون الطبيعة بطريقتين هما: كل شخص ملزم بأن يحافظ على ذاته، وكل شخص ملزم بأن يحافظ على البشرية كلها: "**إن كل شخص، من حيث إن ملزم بأن يحافظ على نفسه، وأن لا يتخلى عن مركزه بصورة إرادية، ينبغى عليه، كذلك لنفس السبب، أن يحافظ على باقى البشر، بقدر المستطاع، ولا يلحق ضرراً بحياة الآخرين، ولا يزيل ما يميل إلى المحافظة على حياتهم، وحريتهم، وصحتهم، وأعضائهم، أو أملاكهم**". (فقرة: ٦) إنه "ملزم بأن يحافظ على نفسه" عن طريق قانون الطبيعة، كما أنه ينبغى عليه "أن يحافظ على باقى البشر، بقدر المستطاع"؛ فهل واجباه هذان يتناقضان؟

تبين فقرات كثيرة أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بصورة مدهشة بين المحافظة على الذات، والالتزام بالمحافظة على البشر كلهم. ونجد فى مثال إثر مثال أن تنفيذ واجب المحافظة على الآخرين يقترن بحق قتل الشخص الآخر الذى يهدد، أو قد يهدد، المحافظة على ذات المرء. إن الشخص الذى يعتدى علىّ، لابد أن يُعامل بوصفه غير مناسب لأنْ يرتبط مع الموجودات البشرية، أى يجب أن يعامل بوصفه حيواناً متوحشاً، ويعامل، من ثم، على أنه تهديد لكل البشر يقول لوك: "من المعقول والعدل أن يكون لدىّ الحق فى أن أدمر ما **يهددنى بالدمار أو القضاء علىّ؛ لأنه يجب المحافظة، عن طريق قانون الطبيعة، على الإنسان بقدر المستطاع، عندما لا يمكن المحافظة على الجميع، فإن سلامة البرئ يجب أن تفضل على سلامة الجانى، إذا استحالت المحافظة على سلامة الجميع، إذ يحق للمرء فى هذه الحالة أن يفتك بمن يعلن الحرب عليه أو يناصبه العداء جهاراً". (فقرة: ١٦)**

يبدو فى هذا القول أنه لا يوجد تناقض بين واجب المحافظة على الذات، وواجب المحافظة على كل البشر بقدر المستطاع.

إن الاعتداء على الآخرين هو، بالفعل، تعدى على قانون الطبيعة وانتهاك له؛ لأنه يعرض الجميع لخطر متزايد، إنه يعرض البقاء للخطر. وإذا أسئ فهم قانون الطبيعة، كما يحدث عن طريق أولئك الذين لا ينظرون بصورة كافية إلى أهمية شروط السلام العام لبقائهم الخاص، مدفوعين عن طريق رغبتهم القوية فى المحافظة على الذات، فإن النتيجة العامة هى تدمير الحياة.

إن الصلة بين قانون الطبيعة والرغبة فى المحافظة على الذات عميقة "إن الرغبة الأولى والقوية التى غرسها الله فى الناس، ووضعها فى المبادئ الخالصة لطبيعتهم، هى المحافظة علي الذات". والناس على يقين بأنهم عندما يتعقبون هذه الرغبة، فإنهم يفون أيضاً، بواجبهم نحو الله، والطبيعة.

إن مجرى السلوك الذى يتجه نحو المحافظة على الذات، لا يتفق، بالتالى، مع العقل فحسب، الذى هو قانون الطبيعة، ولكن ربما استطاع المرء أن يقول إنه التعريف التام للسلوك العاقل. وبهذا المعنى، يكون قانون الطبيعة

معروفاً لجميع الناس، وبهذا المعنى، لا يستطيع الناس سوى أن يتبعوا تعاليمه. لكن بمعنى آخر، فيما يخص فهم الوسيلة التى قد تتحقق بواسطتها هذه الرغبة، فإن الناس يجهلون قانون الطبيعة.

إن أساس قانون الطبيعة هو تلك الرغبة القوية المغروسة داخل كل إنسان. وتحدد الرغبة فى المحافظة على الذات كيف يسلك الناس؛ لأن الناس لا يستطيعون أن يسلكوا خلافاً لذلك، فإن هذا السلوك لا يمكن أن يكون خاطئاً على الإطلاق: (**لم يسمح الله، والطبيعة، على الإطلاق، للإنسان أن يتخلى عن ذاته إلى حد إغفال المحافظة عليها"**). (فقرة: ١٦٨)

إن أساس قانون الطبيعة هو، بالتالى، الأساس الضرورى لبحث فى طبيعة السلطة السياسية، وبالتالى، عندما نقرأ عبارة لوك التى تقول إن القوانين المدنية للمجتمع السياسى. **"لا تكون صحيحة إلا من حيث إنها تؤسس على قانون الطبيعة، الذى عن طريقه يجب أن تنظم، وتفسر". فقرة: ١٢)**

"فإن قانون الطبيعة يكون بمثابة قاعدة أزلية لكل الناس؛ المشرعين وغير المشرعين أيضاً. إن القواعد التى يقومون بوضعها لتنظيم أفعال الأشخاص الآخرين، بالإضافة إلى أفعالهم الخاصة، لابد أن تتفق مع قانون الطبيعة؛ أعنى لابد أن تتفق مع إرادة الله، التى يكون هذا القانون إعلاناً عنها، ولأن قانون الطبيعة الأساسى هو المحافظة على البشر، فلا يمكن أن يكون هناك تشريع بشرى يكون خيراً أو صحيحاً ويتعارض معه". (فقرة: ١٣٥)

يبدو الانطباع الأول عن حالة الطبيعة عند لوك مختلفاً عن حالة الطبيعة عند هوبز، غير أننا اكتشفنا، فى حقيقة الأمر، فعلى الرغم من أن لوك يميز بين حالة الطبيعة، وحالة الحرب، فإن حالة الطبيعة هى الموطن – والموطن الوحيد – لحالة الحرب: إن حالة الطبيعة هى "حالة سيئة" يجب ألا تدوم. ومن جهة ثانية، يمكن أن يصاغ مصدر قانون الطبيعة، ومضمونه، وغايته، باختصار وليس بدقة، فى كلمة "المحافظة على الذات". وأخيراً، لا يشبه لوك تعليم هوبز فى القول بأن "الحكومة المدنية هى العلاج الملائم لعيوب وآفات حالة الطبيعة".

ولما كانت عيوب حالة الطبيعة تختلف فى التفسيرين، فإن العلاج الذى

يفترضه كل من لوك وهوبز يختلف بالتالى. إن النتيجة الرئيسية للاختلاف الحاسم فى التفسيرين هى الواقعة التى تذهب إلى أن الحكومة المدنية التى يقدمها لوك لها طابع مطلقٍ أقل جداً من الحكومة المدنية التى يقدمها هوبز. والاختلاف الأكثر وضوحاً هو الانتباه الكبير جداً الذى يعطيه لوك لموضوع الملكية.

وبداية فإن مناقشة لوك للملكية لها ثلاثة عناصر هى:

١ – تقرير أو افتراض عن الهبة الأصلية الإلهية من العالم للإنسان.

٢ – سؤال يصدر من تقرير، أو افتراض، يخص أصل الملكية الخاصة.

٣ – وعد بالإجابة عن السؤال:

يقول لوك: **"واضح جداً أن الله... الذى أعطى الأرض لبنى البشر، وقد وهبها للبشر جميعاً. لكن عندما نفترض ذلك، فإن صعوبة كبيرة جداً تبدو للبعض وهى كيف حدث أن امتلك شخص ما ملكية أى شئ.. وسأحاول أن أبين كيف يكون للناس ملكية خاصة فى أجزاء كثيرة ومتعددة من تلك الأرض التى أعطاها الله للبشر جميعاً، وبدون أى دمج واضح من جانب المشاركين كلهم". (فقرة: ٢٥) ويقول: "ليس لأى شخص سيطرة خاصة تقتصر عليه دون بقية البشر". (فقرة: ٢٦) "وعلى الرغم من أن الأرض، وكل المخلوقات الدنيا كانت مشاعاً بالنسبة لجميع الناس، فإن لكل إنسان ملكية فى شخصه الخاص. وليس لأحد الحق فيه سوى هذا الشخص نفسه". (فقرة: ٢٧)** وفضلاً عن ذلك، فإن كل شخص لا يملك ذاته فحسب، إنما يملك أيضاً عمله الخاص، الذى هو الامتداد المباشر لشخصه: **"علينا أن نقول إن نشاط جسده، وعمل يده، هى أمور يملكها هو وحده". (فقرة: ٢٧)**

وإن هذه الملكية هى الملكية الأصلية، والطبيعية؛ إنها أساس كل ملكية أخرى فى حالة الطبيعة. ومن ثم، فإن كل ملكية أخرى تستمد من هذه الملكية الأصلية، والطبيعية، والتى لا تستمد من شئ آخر.

كانت هناك فى العصور المبكرة أراضى بور شاسعة، وقلة من الناس؛ ولذلك كانت هناك موارد كافية من المؤن الطبيعية مناسبة للغذاء، يكون

التفاح الذى تجمعه ملكاً لك؛ أن ما تأخذه من المشاع الطبيعى، وتمزجه بعملك ونشاطك يكون ملكاً لك: **"حيث إن هناك مقداراً كافياً لا يقل جودة من الأشياء التى أخذتها يترك للآخرين على المشاع". (فقرة: ٢٧)**

"لأن هذا العمل هو ملكية العامل التى لا شك فيها، فإنه لا يمكن أن يكون لشخص غيره الحق فى أن يطالب بما اختلط به، طالما أن هناك مقداراً كافياً وبنفس الجودة يترك فيما هو مشاع وعام للآخرين". (فقرة: ٢٧) "كل ما يستطيع المرء أن يفلحه، ويزرعه، ويصلحه، ويستطيع أن ينتفع بنتاجه، فهو ملك خاص له". (فقرة: ٣٢)

وإذا أثير الاعتراض وهو أن من يستحوذ على الأرض على هذا النحو، يحرم منها غيره، فإن الرد نفسه يقوم على نفس الاعتبار. **"ليس فى هذا الامتلاك لقطعة من الأرض عن طريق إصلاحها أى إساءة إلى أى شخص آخر، طالما أن هناك مقداراً كافياً من الأرض وبنفس الجودة، يترك للآخرين، وهو نفسه أكثر مما ينتفع به المالك. إذ أن ما ترك للآخرين لم ينقص على الإطلاق نتيجة امتلاكه قطعة منها؛ لأن من يترك مقداراً يستطيع الآخرون أن يستفيدوا منه، فإنه كمن لم يأخذ شيئاً على الإطلاق". (فقرة: ٣٣)**

إذا كانت هذه الملكية هى ربط لما هو خاص – أى العمل – وما هو مشاع عام – أى الأرض – فلماذا إذن يؤدى الربط لما هو خاص، وما هو مشاع عام، إلى نتيجة خاصة تماماً؟ **"لا ينبغى لأحد أن يندهش عندما نقول إن ملكية العمل يجب أن تكون قادرة على أن تتفوق على الملكية الجماعية للأرض؛ لأن العمل هو، بالفعل، ما يضفى قيماً مختلفة على كل شئ". (فقرة: ٤٠)** إن العمل هو الذى يعطى الحق فى الملكية فى حالة الطبيعة؛ **"العمل يشكل الجزء الأعظم من قيمة الأشياء التى نستمتع بها فى هذا العالم". (فقرة: ٤٢) "فالعمل إذن هو ما يكسب الأرض معظم قيمتها وبدونه تكاد تكون عديمة القديمة". (فقرة: ٤٣)**

وبالتالى يجب أن نسلم، بالتأكيد، بأن العمل هو الذى يجعل الأرض ملكاً لى؛ لأن عملى هو الشئ الوحيد الذى له قيمة.

إن الطبيعة تحدد، بشدة، الملكية فيما هو مشاع وعام: **"فبقدر ما يستطيع أى شخص أن يستفيد بأى فائدة من فوائد الحياة قبل أن تفسد، فإنه يثبت**

ملكيته عن طريق عمله. وأما ما يجاوز ذلك فهو أكثر من نصيبه أو حصته، وينتمى إلى الآخرين". (فقرة: ٣١)

وملكية الأرض محدودة بصورة مماثلة: "**إن من يزرع ويحصد، ويدخر، وينتفع من ذلك قبل أن تفسد، يكون حقاً خاصاً له، ومن يسور أرضاً، ويستطيع أن يغذى الماشية، ويستخدمها، فإن الماشية، والإنتاج يكون ملكاً خاصاً له أيضاً. لكن إذا تلف عشب أرضه التى يسورها وفسد على الأرض، أو تلف ثمار زراعته دون أن يجمعه ويدخره، فإنه ينظر إلى هذا الجزء من الأرض، على الرغم من أنه فى حوزته، على أنه شئ عديم النفع، ويعتبر بوراً يحق لأى شخص أن يمتلكه". (فقرة: ٣٨)**

إن حق الملكية قد ينتقل عن طريق المقايضة، أو البيع، ولكن العمل لا يستطيع إلا أن يبدأ الملكية. قصارى القول، إذا كانت هناك ندرة فى المؤن القابلة للفساد والتلف فى الحالة الأصلية، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ملكية طبيعية. لا يمكن أن تكون هناك إلا ملكية لما هو مشاع عام. والنتيجة هى أنه حتى عندما يكون الشئ النادر القابل للتلف والفساد وفى حوزتك، فإن أى شخص آخر يكون له، مع ذلك، الحق فيه مثلما يكون لديك الحق فيه، وقد يؤسس الحق، أثناء الصراع على الملكية التى تنشأ، عن طريق قوة الأقوى، ويكون من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، أن تحتفظ لنفسك بأكثر مما يمكن استهلاكه بسرعة.

وعلى الرغم من أن لوك يأسف على التبذير والتدمير، فإن مناقشته للفساد لا تشير إلى قاعدة أخلاقية عن معالجة منصفة لأناس آخرين فى الحالة الأصلية. إنها تشير، بالأحرى، إلى المدى الكبير للتبذير فى ظل قاعدة الطبيعة؛ أى أنها تشير إلى ضرورة اكتشاف وسيلة ما للتحرر من تلك القاعدة الفظة.

والعامل الثالث الذى يساهم فى العوز والحاجة فى المرحلة المبكرة مما هو مشاع وعام هو نقص فلاحة الأرض وزراعتها. "**فالأرض التى تركت، تماماً، للطبيعة... تسمى، كما هى بالفعل، بالأرض البور". (فقرة: ٤٢)** ويمكن تقليل مدى هذا البور الطبيعى، بالتالى، عن طريق انتشار الزراعة.

إن الزراعة هي، من ثم، خطوة هامة وأساسية نحو تخفيف عوز حالة الإنسان الأصلية، غير أن واقعة الفساد تحدد فاعليتها، وإذا لم تكن هناك طريقة ما بالنسبة للإنسان لكي يتخلص من المحصولات الفائضة قبل أن تفسد وتتلف، فإنه لن يزرع أكثر مما يمكن أن تستهلكه أسرته الخاصة؛ **"قصارى القول، إن ما هو مطلوب هو اختراع ما يجعل من المعقول بالنسبة للإنسان أن ينتج أكثر مما هو ضروري لاحتياجات أسرته المباشرة، أي أكثر مما يستطيعون استهلاكه قبل أن يفسد ويتلف. وهذا الاختراع هو النقود التي وجدت، كما يرى لوك، عن طريق نوع طبيعي من التقدم. فقد قام الناس، في البداية، بمقايضة صنوف من الطعام قابلة للفساد والتلف بصنوف من الطعام أكثر استمراراً وبقاء مثل الجوز والبندق، ثم بعد ذلك قايضوا سلعاً بقطعة من المعدن راقهم لونها". (فقرة: ٤٦)** ومن المهم أن نفهم أن لوك كان يعني، بالفعل، أن النقود بدأت تستخدم قبل ظهور المجتمع المدني، إذا جاء استخدامها: **"عن طريق الاتفاق المتبادل". (فقرة: ٤٧) حتى يستبدلها الناس بسلع قابلة للفساد والتلف. وهذا "الاتفاق الضمني الإرادي" لا يفترض وجود المجتمع المدني؛ لأنه تم "خارج حدود المجتمع"، وبدون عهد، ولكنه تم فقط عن طريق إضفاء قيمة على الذهب والفضة، واتفاق ضمني على استخدام النقود...". (فقرة: ٥٠)**

ولا يستطيع هذا الاتفاق الضمني أن يؤسس مجتمعاً مدنياً. **"لأنه ليس كل تعاقد يضع حداً لحالة الطبيعة بين الناس، ولكن فقط ذلك التعاقد الذي بموجبه يتفقون معاً على أن يدخلوا، بصورة متبادلة، في مجتمع واحد، ويشكلوا كياناً سياسياً واحداً؛ أما الوعود والتعاقدات الأخرى فربما يكون الناس قد صنعها بعضهم مع بعض، وهم لايزالون، مع ذلك، في حالة الطبيعة". (فقرة: ١٤)**

يكمل إدخال استخدام النقود إلغاء كل الحالات الاقتصادية الأصلية. وتصبح الأرض غير المملوكة نادرة لأن الممتلكات المحاطة بسور تتسع. ويستطيع الإنتاج المتزايد أن يدعم سكاناً يتزايدون؛ أعني أن عملاً أكثر وفرة يقدم اللازم. وتمهد الحالة المبكرة، التي كانت فيها الملكية منحصرة في: **"نسبة معتدلة جداً". (فقرة: ٣٦)** الطريق إلى ملكيات أكبر. ويحل التفاوت الاقتصادي محل المساواة المهيمنة للعوز والحاجة: **"إننا مضطرون أن نعطي**

الناس ملكيات بنسب متفاوتة بناء على الدرجات المختلفة للاجتهاد، ولـذلك أعطاهم اختراع النقود هذه الفرصة لأن يسـتمروا ويقومـوا بتوسـيعها". (فقرة: ٤٨)

لقد قام لوك، كما نرى، بأكثر مما وعد به، إذ أنه لم يبين أصل الملكية الخاصة فحسب، بل قام بتبرير تفاوت الملكية.

يقول: "**.. من الواضح أن الناس قد اتفقوا على قسمة ملكية لأرض إلى أقسام غير متناسبة وغير متساوية، لقد اكتشفوا، عن طريق اتفاق ضـمنى وإرادى، أسلوباً لكيفية امتلاك المرء لأرض أكثر ممـا يسـتطيع هـو أن يستعمل نتاجها، وذلك بالحصول على ذهب وفضة مقابل فـائض الإنتـاج، والذى يمكن اختزانه دون أن يلحق ضرراً بأحـد، ودون أن يتطـرق إليـه فساد، أو يفسد على أيدى المالك. وقد جعل الناس تفريق الأشياء فى تفاوت الملكيات الخاصة أمراً ممكناً... عن طريق إعطاء قيمة للـذهب والفضـة، والاتفاق، بصورة ضمنية، على استعمال النقود". (فقرة: ٥٠)**

من الصعب أن نبالغ فى الأهمية التى يعزوها لوك إلـى الجمـع بـين الزراعة والنقود. فكما وصف المشكلة فى مقال مبكر فإن الطبيعة عـاجزة، تماماً، عن أن تمدنا بالشروط التى قد يتحقق فيها مقصد الطبيعة الرئيسـى – أى زيادة البشرية.

ربما نقال هذه الفقرة لكى تقرر المشكلة التى حلها لـوك فـى كتابـه "رسالتان فى الحكومة". إن العالم يظل ثابتاً؛ لأنه ليس فى مقدرة الطبيعة أن توسع حدودها حتى عن طريق ياردة واحدة مربعة. لكن كيف يمكن أن يكون هناك، بدون هذا التوسع والامتداد، دعم كاف لزيادة البشرية؟ وكيف يمكن أن يكون هناك أى تحسن فى حالة الناس بوجه عام، إذا "لم يكن المكسب الـذى يحل بك يتضمن خسارة شخص آخر؟"[٣]. والرد الذى يقدمه لوك كما يـرى جولدن فظيع فى جرأته. فما لا يكون فى مقدرة الطبيعة تماماً، يكـون فـى مقدرة أى فلاح: "**إن منْ يجعل الأرض ملائمة له عن طريق عمله لا يقلـل المخزون العام للبشرية، ولكنه يزيده. لأن المؤن التى تخدم تدعيم الحيـاة البشرية التى ينتجها فدان واحد من أرض محاطة بسور ومزروعة هى أكثر**

بعشر مرات من المؤن التى ينتجها فدان من أرض بور خصبة فى المشاع العام. ولذلك فإن من يحوط أرضاً بسور، وتكن لديه وفرة من وسائل الراحة للحياة من عشرة أفدنة أكثر مما يكون لديه من مائة فدان تركت للطبيعة، قد يقال بحق إنه يعطى تسعين فدان للبشرية". (فقرة: ٣٧)

إن الناس يجعلون الزيادة ممكنة عن طريق عملهم، واختراعهم، وفنونهم، ويحلون، بالتالى، المشكلات الاقتصادية التى واجهتهم فى الحالة الطبيعية الأصلية. بيد أنهم يجعلون أيضاً، فى الوقت نفسه، استمرار هذه الحالة غير ممكن. إن المشاع الأصلى، مع إنه خطير، وغير ملائم، أكثر تسامحاً عندما تكون ظروفه: وفرة من المؤن الخام، وقلة من الناس، وكثرة من السكن، ومساواة عامة فى الضعف. غير أن نتائج الزيادة لابد أن تجعل المؤن غير المملوكة نادرة، والناس أكثر عدداً، ومن الصعب الحصول على مكان خال، وفى هذا الموقف الجديد يتولد تفاوت جديد فى القوة بين الناس، يقوم على تفاوت جديد فى الملكيات. وفى ظل هذه الظروف الجديدة، لم يعد العمل يعطى حقاً فى الملكية، أو يكون معياراً للقيمة، ويتوقف الفساد عن أن يحدد الاكتساب. ومن ثم، تكون هناك، للمرة الأولى، إمكانية أن تصبح الملكيات متسعة جداً حتى أنه لا يمكن حمايتها عن طريق الوسائل المتاحة فى حالة الطبيعة. وتنحل سيادة الطبيعة، وينبغى على الناس أن يكونوا صورة جديدة لقاعدة ملكيتهم الخاصة لكى تحل محلها. "**ويندفع الناس بسرعة إلى المجتمع**". (**فقرة: ١٢٧**) لحماية ملكيتهم. لابد من حماية ملكيات "المجتهدين العاقلين" – أى أولئك الأشخاص الذين تعتمد على قواهم زيادة خير الجميع.

إن الخطوة النهائية فى المسيرة الطويلة لتحرير قوى الإنسان الخاصة بالزيادة من قمع الطبيعة هى الحكومة. "إن زيادة الأراضى وحق استخدامها هى الفن العظيم للحكومة"، ويوصف الأمير بأنه "شبه إله"، "الذى [يكفل] عن طريق قوانين راسخة للحرية، الحماية والتشجيع للجهد المخلص للبشر"[٤].

وعلى هذا يرى جولدن أن مناقشة لوك للملكية هى تفسير لتطور الحالة الاقتصادية الطبيعية الأصلية للناس من خلال مراحل عديدة إلى الحد الذى لم يستطيعوا أن يعيشوا معاً بدون سلطة حاكم عام وقوته لكى يحمى الملكيات التى تتسع وتزداد من أجل منفعة الجميع، بعد إدخال النقود. نظرية لوك عن

الملكية وتفسر ضرورة الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدنى. ويضيف أنه وعلى الرغم من أن لوك يهتم بمسألة طبيعة السلطة السياسية خلال كتابه "رسالتان فى الحكومة"، فإنه يجب أن نسلم بأن منظوره غير مباشر تماماً. إذ أن "الرسالة الأولى" إلى حد كبير، برهان على أن بسلطة "فيلمر" ***Filmer*** الأبوية لا يمكن أن تتحول إلى سلطة سياسية، وقد خصص لوك النصف الأول من "الرسالة الثانية"، فى الغالب، لوصف السلطات الطبيعية، والحالة الطبيعية للإنسان، من حيث إنها تقابل سلطاته السياسية وحالته السياسية. وبعد ذلك يتبنى لوك، بصورة مباشرة، وبالتفصيل، مناقشة السلطة السياسية، والمجتمع السياسى. وهنا يطرح السؤال كيف ينتقل لوك من أساس غير سياسى ويقيم عليه نتائج سياسية.

تتضح صلة ما هو غير سياسى بما هو سياسى، بصورة مباشرة، فى تقرير لوك أن "**الغاية الرئيسية والعظيمة من اتحاد الناس فى دول، وخضوعهم لحكومة هى حماية ملكيتهم**" (فقرة: ١٢٤)(*) لم تكن الملكية فى حالة الطبيعة: "**آمنة تماماً، ومصانه تماماً**". (فقرة: ١٢٣) لعدم وجود ثلاثة أشياء ضرورية لحمايتها وهى: "**قانون معروف ثابت**". (فقرة: ١٢٤) و"**حاكم غير متحيز يتمتع بصلاحية فض كل الخلافات وفقاً للقانون الراسخ**". (فقرة: ١٢٥) و"**سلطة لتدعيم العقوبة عندما تكون صحيحة، وتنفيذها بالصورة المناسبة**". (فقرة: ١٢٦)

إن المجتمع السياسى خطط، فى مقابل حالة الطبيعة، لكى يعالج هذه العيوب الثلاثة. ويستمد المجتمع السياسى شخصية من المقصد الأساسى لضمان المحافظة على الملكية عن طريق تقديم سلطة تسن القانون، وتفصل فى الخلافات والمنازعات، وسلطة تنفذ الأحكام، وتعاقب المذنبين.

وعند لوك يستطيع أى عدد من الناس أن يبرموا عهداً لترك حالة الطبيعة، و"**الدخول فى مجتمع لكى يكونوا شعباً واحداً، أعنى كياناً سياسياً يخضع لحكومة عليا**". (فقرة: ٨٩) وأولئك الذين يبرمون مثل هذا العهد الواضح مع بعضهم البعض هم، فقط، الذين يكونون فى مجتمع سياسى معاً؛

(*) يستخدم لوك هنا، وفى مواضع كثيرة غير الفصل الذى يُسمى "عن الملكية"، كلمة ملكية بالمعنى الشامل الذى يضم: "**الحياة والحرية، والأرض**". (فقرة: ٨٧).

أما أولئك الذين لم ينضموا إليهم فإنهم لايزالون، بالنسبة للمجتمع وأعضائه، فى حالة الطبيعة. إن جوهر العهد الذى يبرمه كل الأعضاء مع بعضهم البعض لكى يكونوا مجتمعاً سياسياً هو اتفاق على نقل السلطات التى تكون لكل واحد منهم فى حالة الطبيعة: "**إلى أيدى المجتمع**". **(فقرة: ٨٧)**

"لكل فرد سلطتان طبيعيتان فى حالة الطبيعة هما: "أن يفعل ما يعتقد أنه ضرورى للمحافظة على نفسه والآخرين فى إطار ما يسمح به قانون الطبيعة"، "وسلطة معاقبة الجرائم التى ترتكب ضد هذا القانون". (فقرة: ١٢٨) وهاتان السلطتان الطبيعيتان لكل فرد هما: "**أصل السلطة التشريعية والتنفيذية للمجتمع المدنى**". **(فقرة: ٨٨)**

وعند الدخول فى المجتمع السياسى يتنازل كل فرد، تماماً، عن السلطة الثانية، أعنى سلطة العقوبة: "**ويتعهد بقوته الطبيعية.. أن يساعد السلطة التنفيذية للمجتمع، كما يتطلب القانون**". **(فقرة: ١٣٠)** بيد أن لوك لم يقل أن السلطة الأولى، التى تشمل الحكم على ما هو ضرورى للبقاء، تتحول تماماً، ولكنه يقول إنه يتم التخلى عنها: "**بقدر ما تتطلب المحافظة على ذاته، وعلى سائر البشر**". **(فقرة: ١٢٩)**

تنتقل السلطات الطبيعية للناس فى حالة الطبيعة عن طريق عهد إلى السلطات السياسية للمجتمع المدنى. ومع ذلك تكون هذه السلطات السياسية محدودة عن طريق الغاية التى وجدت من أجلها. ولأن الغاية هى أن تكون علاجاً لعدم يقين حالة الطبيعة وخطرها عن طريق تقديم قوانين راسخة لحماية كل الأعضاء، فإن ممارسة السلطة اللامحدودية لا تعتبر، ولا يمكن أن تعتبر، سلطة سياسية.

يكشف إصرار لوك على الطبيعة المحدودة للسلطة السياسية عن اتفاقه، واختلافه الكبير، مع هوبز. فلوك عندما يبدأ من مبدأ المحافظة على الذات من حيث إنه الأساس الصلب للمجتمع المدنى، يبين المرة تلو الأخرى أن السلطة المطلقة التعسفية ليست علاجاً لكل شرور حالة الطبيعة. إن خضوع المرء لسلطة تعسفية لحاكم مستبد بدون حق، أو قوة الدفاع عن نفسه ضده هى حالة أسوأ من حالة الطبيعة؛ لأنه لا يمكن افتراض أنها الحالة التى قبلها

الناس بحرية؛ لأنه: "**لا يستطيع مخلوق عاقل أن يقوم بتغيير وضعه طوعاً باختيار وضع أسوأ منه". (فقرة: ١٣١)** ولذلك يقول لوك إن الملكية المطلقة: "**لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدنى على الإطلاق". (فقرة: ٩٠) "القانون الطبيعى الأول والأساسى.. هو المحافظة على المجتمع". (فقرة: ١٣٤)**

والنتيجة الأولى واضحة لهذا القانون الطبيعى للمجتمع هى أنه يجب أن تتفق كل حقوق أعضائه مع المحافظة على المجتمع. ولا يمكن أن يمنح أى مجتمع أعضاءه أى حق يؤدى إلى دماره وتحطيمه. وإذا فعل هذا، فإنه يهدد المحافظة على أعضائه، الذين يعتمد أمنهم كثيراً على الحماية التى يقدمها لهم المجتمع.

"**لا يكون هناك مجتمع سياسى إلا إذا تنازل كل واحد من الأعضاء عن هذه السلطة الطبيعية، ويضعها فى أيدى المجتمع شريطة ألا يحال بينه وبين اللجوء إلى القانون الذى أقره المجتمع. وبالتالى عندما يستبعد كل حكم خاص لكل عضو معين، فإن المجتمع يقوم بوظيفة الحكم الوحيد عن طريق قواعد راسخة، لا تتحيز، وتكون هى بالنسبة لكل الأطراف، ويفصل، عن طريق أشخاص لديهم سلطة من المجتمع لتنفيذ هذه القواعد، فى كل الخلافات التى قد تحدث بين أى أعضاء من هذا المجتمع وتخص أى مسألة من مسائل الحق، ويعاقب تلك الإساءات التى يرتكبها أى عضو ضد المجتمع بالعقوبات التى يقررها القانون". (فقرة: ٨٧)**

إن المجتمع السياسى يتكون، عن طريق الاتفاق الإجماعى لأعضائه على أن يكونوا مجتمعاً واحداً، لكن على الرغم من أن كل مجتمع سياسى يقوم على أساس الإجماع، فإن هذا الإجماع يمكن أن يُستثنى فى مسائل أخرى. والنتيجة المباشرة لهذا الاتفاق الإجماعى الأول، وعدم إمكان إجماع مستمر، هى أن جزءاً من المجتمع، أعنى الأغلبية، هو الذى يحكم: "**لأنه عندما يؤلف عدد من الناس مجتمعاً، عن طريق الموافقة والرضا، فإنهم يجعلون، بالتالى، هذا المجتمع هيئة واحدة؛ لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة، أى كما تختار الأغلبية وتقرر. ولأن ذلك الذى يفعله أى مجتمع يكون بموافقة أفراده فقط، ولأنه من الضرورى لذلك الذى يكون جماعة واحدة يتحرك فى طريق واحد، فإنه من الضرورى أن تتحرك هذه الجماعة**

فى هذا الطريق الذى تدفعها فيه القوة الغالبة، التى هـى موافقـة الأغلبيـة ورضاها، وإلا كان من المستحيل أن تفعل أو تستمر كجماعة واحدة، أعني هيئة واحدة، كما أراد كل فرد التحق بها أن تكون، ولذلك يكون كل فرد ملزمـا عـن طريق هذه الموافقة والرضا بأن يتقيد بما تقرره الأغلبية". (فقرة: ٩٦)

أننا نعرف، ولوك بالتأكيد، أن أغلبية الشعب ليست هى، باستمرار، القوة الأعظم فى المجتمع المدنى؛ لأن صـنوف التفـاوت لطبيعـة اقتصـادية، وسياسية، واجتماعية تنمو فى ظل الحكومة؛ ولذلك يكون شخص واحد، فى بعض الأحيان، هو القوة الأعظم، كما تبرهن على ذلك الواقعة التى تـذهب إلى أن المجتمع كله يخضع لحكمه. فلماذا، إذن، يبدو أن لـوك يفتـرض أن الأغلبية هى القوة الأعظم؟

إن الأغلبية لا تكون بالضرورة هى الجزء الأعظم من الكـل، فـى أى جماعة تتكون من عناصر متميزة وقائمة بذاتها، إلا عندما يكـون الجميـع متساوين فى القوة. ويعنى لوك أن الأغلبية تحكم المجتمع فى تلك الأوقـات عندما يكون الأعضاء كلهم متساوين، أو متساوين، من الناحية العملية، فـى القوة. إننا نعرف أن الناس فى حالة الطبيعة "متساوون فى القوة"، بينما قـد يصبح شخص واحد، بعد فترة فى المجتمع السياسى: **"أقوى مائة ألف مرة". (فقرة: ١٣٧)** من الأشخاص الآخرين. إن نظرية لوك عن حكـم الأغلبيـة هى، بالتالى، أنه فى تلك الأوقات عندما يكون الناس فى المجتمع أكثر قربـاً من حالة الطبيعة، وبالتالى متساوين، تقريباً، فى القوة – كما عندما يتفقون فـى البداية على أن يتركوا حالة الطبيعة ويكونوا مجتمعاً مثلاً فإن الأغلبية، لأنها القوة الأعظم، هى التى تحكم. **"إن الأغلبية (تكتسب)، عند اتحاد الناس لأول مرة فـى مجتمع، سلطة الجماعة بكاملها بصورة طبيعية". (فقرة: ١٣٢)**

يميز لوك بين المجتمع السياسى والحكومة، غير أنه لا يعنى أن المجتمع السياسى يمكن أن يوجد بدون حكومة (إلا فى فترات وجيـزة جـداً وفـى مناسبات غير عادية). إن الناس ينضمون إلى المجتمع السياسى لكى يحكمهم قانون ثابت، ولا يمكن أن يتحقق هذا الغرض إلا عن طريق تأسيس سـلطة تشريعية، وسلطة تنفيذية، وهو ما عبر عنه لوك بدقة فى فعل تكوين حكومة. إن المجتمع السياسى لا يستمر إلا إذا تكونت الحكومة عملياً فى الحال. وربما

يمكن أن ينفصل المجتمع السياسي والحكومة في الذهن، غير أنهما لا يوجدان بصورة مستقلة؛ لأن المجتمع السياسي يتطلب الحكومة.

لا يستطيع المجتمع السياسي بدون حكومة أن يفعل شيئاً سوى تشكيل حكومة. وتستلزم تأدية هذه المهمة قراراً عميقاً، أعني اختيار شكل الحكومة. وتختلف أشكال الحكومة، أساساً، وفقاً لكيف توضع السلطة التشريعية، وفي أيدي من توضع. **"إن القانون الوضعي الأول والأساسي لكل الدول هو تأسيس السلطة التشريعية". (فقرة: ١٣٤)**

لأن صنع هذا القانون الأساسي، أو الدستور – أي فعل المجتمع السياسي بدون حكومة بالضرورة – هو الفعل العظيم الذي تحدده أغلبية المجتمع بالضرورة، وبصورة طبيعية. وقد تبقى الأغلبية على السلطة التشريعية، وتكون الحكومة، بالتالي، ديمقراطية، أو قد تعهد بهذه السلطة إلى قلة من الأشخاص، وتكون الحكومة، بالتالي، أوليجاركية، أو قد توضع السلطة في يد شخص واحد، وفق مجموعة واحدة أو أخرى من الشروط، وتكون بالتالي، شكلاً من هذا النظام الملكي أو ذاك. لكن في كل حالة، يكون قبول أو رضا الأغلبية هو، وحده، الذي يمكن أن يؤسس الحكومة؛ لأن كل أشكال الحكومة: **–وعلينا أن نتذكر أن الملكية المطلقة ليست شكلاً من أشكال الحكومة–، ابتداء من "الديمقراطية الكاملة" حتى "الملكية الوراثية". (فقرة: ١٣٢)** تؤسس، على حد سواء، على قبول ورضا الأغلبية.

إن نظرية لوك عن حكم الأغلبية كما نتابع مع جولدن لا تسفر، بالضرورة، عن تفضيل شكل من أشكال الحكومة على الأشكال الأخرى.

إن الناس شركاء في العهد الاجتماعي؛ فكل واحد يتفق مع الآخرين على أن يكونوا مجتمعاً واحداً. ولا شئ يقال عن عهد بين الناس والحكومة. ولا توكل سلطات الحكومة، دون التنازل عنها، إلا إلى أولئك الذين يصبحون موظفيها؛ لأنهم هم وحدهم الذين يمتلكون سلطة مضمونة ومأمونة. وتبقى السلطة العليا للمحافظة على أنفسهم، وعلى المجتمع، في يد الشعب نفسه باستمرار. ولا يستطيعون أن يتخلوا عن هذه السلطة. وعلى الرغم من أن الناس يبقون على السلطة العليا، فإن لوك يقول، أيضاً، إنه عندما تؤسس السلطة

التشريعية، فإنها تكون، وتبقى السلطة العليا طالما تستمر الحكومة فى الوجود وفى أداء وظيفتها. وفضلاً عن ذلك: **"إن هذه السلطة التشريعية ليست السلطة العليا فى الدولة فحسب، بل هى سلطة مقدسة لا تتغير متى وضعتها الأمة فى أصحابها"**. (فقرة: ١٣٤)

إن الشعب لا يمارس السلطة العليا بفاعلية ونشاط إلا فى مجتمع بدون حكومة، لكن عندما توجد الحكومة، تكون السلطة التشريعية في أيدى السلطة التشريعية، حيث يضعها الشعب في يدها. إن الشعب والسلطة التشريعية كليهما سلطتان عليتان، لكن ليس كلاهما في نفس الوقت. فى ظل الحكومة، تكون السلطة العليا للشعب خفية تماماً ولا تمارس، على الإطلاق، حتى تتوقف الحكومة عن الوجود عن طريق كارثة ما، أو حماقة ما: **"لا يمكن أن تحدث سلطة الشعب هذه، على الإطلاق حتى تنحل الحكومة"**. (فقرة: ١٤٩)

يعبر لوك بوضوح عن المبدأ الأساسى لفصل السلطات. فيرى أنه فى "الدول المنظمة بصورة جيدة" تنفصل السلطات الأساسية: **"فمن أشد المغريات التى تتعرض لها الطبيعة البشرية الضعيفة التواقة باستمرار للاستئثار بالسلطة أن يحاول بعض الأشخاص الذين لديهم سلطة سن القوانين، أن يستولوا على سلطة تنفيذها أيضاً"**. (فقرة: ١٤٣)

غير أن لوك لا يطبق هذا المبدأ إلا على فصل الوظيفة التشريعية والتنفيذية؛ لأنه يتكلم عن السلطة القضائية من حيث إنها جزء من السلطة التشريعية، ولا يحث على فصلهما. ويميز لوك سلطة سياسية أخرى هى: **سلطة شن الحرب وإقرار السلم، وتوقيع المعاهدات والانضمام إلى الأحلاف"**. (فقرة: ١٤٦)

والسلطة التشريعية أسمى من السلطة التنفيذية؛ **"لأن ما تستطيع أن تعطى قوانين للأخرى لابد أن تكون أسمى منها"**. (فقرة: ١٥٠)

لكن لما كان تجاوز حدود السلطات الدستورية، أو القانونية بحجة خدمة الناس هي الممارسة المستمرة للطغاة منذ زمن سحيق، فإن "الخير العام" يبدو معيارا غامضا بصورة خطيرة وغير كاف لما إذا كان حق الامتياز يُستخدم بصورة ملائمة. إن الأمير الجيد والطاغية متشابهان في أن كليهما يسلكان خارج

القانون، بل حتى ضده. ويكمن الاختلاف بينهما فيما إذا كان خروجهما على القانون مفيداً، أو العكس. إن الأمير الجيد يخالف القانون حتى يخدم الشعب بصورة أفضل، أما الطاغية فإنه: **"لا يستخدم سلطته من أجل خير أولئك الذين يكونون تحت حكمه، وإنما يستخدمها من أجل مصلحته الخاصة". (فقرة: ١٩٩)**

"إن الشعب سيكون حكماً". (فقرة: ٢٤٠) إن معنى "الشعب سيكون حكماً" يتشابك بصورة مركبة في حجة لوك مع حق الشعب في أن يقاوم الطاغية: ولذلك سننظر إلى هذين الموضوعين معاً. إن حق المقاومة، كما يؤكده لوك، يجب ألا يساوى ما يُعرف بأنه حق الثورة. فإذا قمنا باستدعاء القانون الطبيعي الأساسي للمجتمع، فإنه يتضح أنه لا يمكن أن يوجد حق يعرض المحافظة على المجتمع للخطر. إن الثورة تهديد للمحافظة على المجتمع. وأياً كان حق المقاومة، فلابد أن يتفق مع المحافظة على المجتمع.

عندما يكون أمير أو أي شخص في موقع السلطة السياسية ويستخدم هذه السلطة، بطريقة تخالف الثقة التي وضعها فيه الشعب، لكي ينمي مصالحه على حسابهم، فإنه يجعل خيره منفصلاً عن خير الناس؛ لأنه يفصل نفسه عن مجتمعهم، أي أنه يضع نفسه في حالة الحرب معهم، عن طريق استخدام القوة ضدهم دون حق، أو سلطة.

إن الطاغية يحارب الناس؛ فعن طريق القوة التي يعهدونها إليها ضدهم، يحطم حكومتهم بهمة. ولم يعد يُنظر إليه على أنه حاكمهم السياسي بأي معنى معقول لكلمة "سياسي". ولذلك يكون للناس حق طبيعي في أن يدافعوا عن أنفسهم ضد عدوانه، وتتفق مقاومتهم، تماماً، مع المحافظة على المجتمع. إنهم يدافعون عن المجتمع؛ لأن الطاغية هو الذي تمرد.

نادراً ما يستخدم لوك كلمة الثورة ***Revolution*** خلال هذه المناقشة، كما يرى جولدن فهو يفضل كلمة التمرد ***Rebellion***، وهو بذلك يحافظ على الاستخدام الحرفي بصورة دقيقة؛ فبناء على حجته، ليس هناك حق في الانقلاب، بل هناك فقط الحق في مقاومة العودة إلى الحرب.

إن تعاليم لوك في هذا الموضوع موجهة إلى أولئك الذين يمتلكون سلطة سياسية، وبصفة خاصة إلى الأمراء؛ لأنهم هم المتمردون بصورة أكثر احتمالاً.

ولذلك يعكس لوك المناقشة المعتادة، التى تنظر إلى الناس على أنهم المصدر الأكثر احتمالاً للثورة. يتساءل جولدن لماذا لا يوجه لوك تعاليمه إلى الناس أيضاً، محذراً إياهم ضد استخدام القوة لخلع حكامهم؟ ألم يخدع قراءه عن طريق عكس ما هو للمصطلح؟ إن الأمير يوصف بأنه متمرد، والناس الذين يحاولون أن يخلعوا يسمون بالمدافعين عن المجتمع؛ وتقوم الحجة بأسرها على إصرار لوك أن الشعب يحكم على ما إذا كانت الحكومة تنحل – وهى مسألة فنية ومعقدة للغاية. وهل لجوء الناس إلى القوة يعنى، بالفعل، أى شئ أكثر من أنهم يعارضون سياسات حكومتهم الحالية، ويريدون أن يحلوا محلها شكلاً جديداً، أو يضعونها فى أيدى جديدة؟ ألا تثير تعاليم لوك الثورة الشعبية، أعنى أنه يحث الناس، ويقدم لهم المبرر، عندما يشعرون بالسخط وعدم الارتياح لكى يثوروا.

ينكر لوك أنه يقدم أى سبب جديد للثورة؛ فهو يبرهن على أنه ليس هناك حق قانونى، أو دستورى لفعل أى شئ يعرض المحافظة على المجتمع وعلى الحكومة للخطر إذا ما كانت هناك حكومة. إنه ينكر أى حق لمقاومة السلطة حيثما يكون اللجوء إلى القانون ممكناً: "**عندى أن القوة الغاشمة غير المشروعة هى وحدها التى يجوز معارضتها بالقوة ..**" (فقرة: ٢٠٤)

هذا الحق فى المقاومة ليس حقاً سياسياً بل هو حق طبيعى قد لا يمارس ما دامت الحكومة التى تؤسس كما يجب تقوم بوظيفتها. وعلاوة على ذلك، لا يميل الناس إلى إثارة الاضطراب؛ لأنهم يؤثرون، بوجه عام، أن يتجنبوا خطر الفوضى وعدم النظام: "**فهذه الفتن لا تنشب إثر كل سوء تدبير طفيف فى الشئون العامة. إن الأخطاء الجسيمة للطبقة الحاكمة، والقوانين الخاطئة الغاشمة، وهفوات الضعف البشرى الواهنة، قد يتحملها الشعب دون لوم أو تذمر**". (فقرة: ٢٢٥) ولوك شديد العنف فى لومه لأولئك الأفراد الذين يثيرون الثورة ضد حكومة عادلة؛ فهم، كما يقول: "**عندى يرتكبون أعظم جريمة، يستطيع المرء أن يرتكبها**". (فقرة: ٢٣٠)

تصبح الأسئلة الثلاثة الخاصة: بمتى يستخدم حق الامتياز بصورة غير ملائمة، وكيف نميز الأمير الطاغية عن الأمير الجيد، ومتى تنحل الحكومة، نقول إنها تصبح كلها سؤالاً واحداً وهو: هل تهدد الحكومة أمن الناس

وأمانهم؟ وهذا هو السؤال الذى يكون الناس كلهم حكماً عليه. ولا يرى لوك صعوبة فى أن يعزوه إليهم؛ لأنه مهما قد يكون صعباً أن نجيب عنه من الناحية النظرية، فإن الناس يجيبون عنه بسهولة - ليس عن طريق الاستدلال، بل عن طريق الشعور Feeling. وعما إذا كانت هناك مقاومة للحكام، فإن ذلك يعتمد، تماماً، على ما يراه الناس ويشعرون به. فعندما تشعر الأغلبية العظمى من الناس أن حياتهم معرضة لخطر جسيم، فإننى لا أستطيع أن أقول "كيف يمكن منعهم من الثورة على القوة الغاشمة التى تستخدم ضدهم".

إن توقع مقاومة الناس عندما يشعرون أنهم معرضون للخطر - كما يقول - هو الحد الوحيد الفعال في استخدام حق الامتياز. ويفهم الأمير الحكيم هذا الحد، ويتجنب باستمرار، الأفعال التي تجعل الشعب يرتاب في نواياه. وعندما يجب عليه أن يفعل بدون موافقة القانون، وحتي ضده، فإنه ينتبه إلي ضرورة أن يجعل نيته الطيبة تتجلي حتي إن الناس يرونها ويشعرون بها. وإذا فشل في هذا، فإن الناس يرتابون فيه، وينهضون بالتالي لاستبداله، وعلي الرغم من أنه قد يستطيع أن يدعم مكانته لمدة ويحافظ عليها عن طريق القوة، فإن سلطته السياسية تنتهي. "**عندما يخلع ملك نفسه عن العرش، ويضع نفسه في حالة حرب مع شعبه، ما الذى يمنعه من محاكمته، كما يحاكمون أى شخص آخر، يضع نفسه في حالة حرب معه (أى مع الشعب)؟". (فقرة: ٢٣٩)**

فرغبة الإنسان في أن يحافظ علي ذاته تنقله من حالة الطبيعة، وتؤدى به إلي المجتمع السياسي. غير أن الناس يواجهون، في المجتمع السياسي خطرا جديدا، أكثر رعبا وفزعا، وهو خطر الطغيان، أو السلطة التعسفية المطلقة، سلطة شخص واحد تزداد، أو سلطة قلة من الأشخاص، يعودون إلي حرب أكثر سوءا من الحرب التي كانت في الحالة العادية للطبيعة. عندما يشعر الناس أن المجتمع، أمانهم العظيم، يهدد، فإنهم يقاومون أولئك الذين يحطمونه. إن مسعي البشرية السياسي هو نضال مستمر لا ينتهي للارتقاء، وتجنب الرجوع إلي حالة الطبيعة، بكل شرورها المخيفة.

إن موضوع لوك العظيم هو الحرية، وحجته العظيمة هي أنه ليست

هناك حرية حيثما لا يكون هناك قانون. وفي حالة الإنسان الطبيعية لا يوجد قانون، أو على الأقل لا يوجد قانون معروف أو راسخ ومتفق عليه. ولكي يكون الناس أحرارا، ينبغي عليهم، بالتالي، أن يكونوا صانعي القوانين. لكن بسبب جهل الطبيعة البشرية، والمجتمع الأكثر مناسبة لها، فإن نتائج مجهوداتهم الخاصة بصنع القانون لا تحسن كثيرا، في الغالب، حالتهم، بل تجعلها سيئة. إن مهمة جعل البشرية حرة تتطلب فهما لطبيعة الإنسان.

إن القوة الأكثر قوة فى الطبيعة البشرية وبالتالى الأكثر أهمية للفهم السياسى كما يتضح لنا، هى الرغبة فى المحافظة على الذات. لقد حاول لوك أن يحرر البشرية من كل شكل من السلطة المطلقة التعسفية. لقد حاول أن يقدم التفسير الصحيح والكامل لصنع الإنسان للحضارة من المواد التى تقدم له وليس لها، فى الغالب، قيمة. وبهذا التفسير، تكون القوة الأساسية التى تحث الإنسان على تحرره الخاص هى الرغبة فى البقاء والمحافظة على الذات.

الفصل الرابع

مفهـــوم التـــسامح

مفهوم التسامح

أن لفظ التسامح مشتق من الكلمة اللاتينية Tolere أى يعانى أو يقاس. وفى اللغة الإنجليزية هناك مقابلان لكلمة تسامح؛ الأول Tolerance والثانى Toleration مما أدى لتعدد الاجتهادات فى تفسير الفروق بينهما. تعنى كلمة Toleration سياسة السماح بوجود كل الآراء الدينية وأشكال العبادة المناقضة أو المختلفة مع المعتقد السائد. بينما لفظ Tolerance يعنى استعداد المرء لتحمل معتقدات وممارسات وعادات عما يعتقد به.

يستخدم لفظ toleration لوصف المبدأ المعلن، بينما كلمة Tolerance تدل على السلوك أو ممارسة التسامح فعلاً[١]. فالفرق بين الكلمتين هو الفرق بين المبدأ والسلوك.

آخر يرى البعض أن تاريخية المفهوم تفرض على الباحثين إقامة تمييز نظرى أساسى بين مفهوم التسامح فى الماضى (عند لوك وميل ...) ومفهوم التسامح فى الوقت الراهن. لقد اتسم مفهوم الماضى بالطابع الأبوى، فلم يكن انعكاساً لمبدأ ولكن مجرد سلوك فاضل act of grace مما يفترض ضمناً عدم وجود مساواة بين طرفى عملية التسامح. أما مفهوم اليوم فيعود إلى ما رفعته الثورة الفرنسية من شعارات مثل الحرية والمساواة والإخاء، ناهيك عن احتدام الجدل فى ذلك الوقت وما تلاه حول تساوى الوضع القانونى والمعنوى لكل البشر وكان نتاج ذلك تحول مفهوم التسامح من مفهوم ذى طابع أبوى يقوم على تفضل طرف على آخر إلى حق right.

وفى إطار مناقشة طبيعة التسامح هل هو تفضل أم حق، ينتقد غاندى فكرة التسامح فى حد ذاتها نظراً لأنها تنطوى على الاعتقاد بسمو طرف على آخر، فمجرد إعلان شخص ما أنه متسامح تعنى أن يقارن نفسه بالآخرين وأنه أفضل منهم. فالتسامح ينطوى على افتراض لا مبرر له، وهو أن معتقدات الآخرين أقل قيمة من معتقدات المرء ذاته[٢].

ويهمنا أن نوضح فى هذا السياق أن مفهوم التسامح يختلف عن اللامبالاة indifference، فالتسامح ينطوى على قدر من المعاناة والتحمل من قبل الشخص تجاه من يختلف معه، على عكس اللامبالاة التى لا يترتب

عليها أى أعباء. ولذلك فإن التمييز بين التسامح واللامبالاة شرط أساسى فى أى محاولة نظرية لوضع حدود للتسامح السياسى خاصة فـى ظـل تنـامى ظاهرة اللامبالاة فى معظم المجتمعات وخطورة تفسيرها على أنها تسامح.

يفترض التسامح كما كتبت هويدا عدلى أن هناك تنوعاً وتعـدداً فـى المجتمع أياً كانت طبيعته، وأن هذا التنوع تتم ترجمتـه فـى صـورة آراء وممارسات ولكن فى إطار جماعة سياسية واحدة. وتجدر الإشارة أن أساس هذه الفكرة يكمن فى ارتباط النشأة التاريخية للتسامح بتعدد الفرق والطوائف الدينية والصراع بينهم ومحاولة إيجاد طريقة بمقتضاها تتمكن هذه الطوائف والشيع المختلفة والمتناحرة من التعايش معاً. وعلى هذا فإن قيمـة التعـدد والتنوع من ناحية والجماعة السياسية الواحدة والمواطنة من ناحيـة أخـرى تلقى بظلالها على كافة الإسهامات الفلسفية والسيوسولوجية المتعلقة بالتسامح.

يطلق البعض على التسامح "الفضيلة الصعبة"، فالتسامح يبدو ضرورياً ومستحيلاً فى نفس الوقت، فهو ضرورى عندما توجد جماعات مختلفة ذات معتقدات أخلاقية أو سياسية أو دينية متعارضة أو متناقضة، ولأنـه لا بـديل أمامهم سوى العيش معاً، وذلك لأن البديل الآخر هو الصـراع المسـلح أو الحرب الأهلية والتى لن تحل صراعاتهم بل ستفرض عليهم المعاناة الدائمة. ومن ناحية أخرى فإنه يبدو مستحيلاً عندما تنظر بعض الجماعات لمعتقدات الآخرين وطريقتهم فى الحياة على أنها غير مقبولة على الإطلاق، بل يصل الأمر فى بعض المسائل مثل أمور الدين إلى الإتهـام بـالكفر والتجـديف وبالتالى نفى الجماعة المختلفة تماماً[٣].

وتستخلص هويدا عدلى عدد من النتائج مما سبق: **أولها** أن التسـامح يعنى فى المقام الأخير قبول الاختلاف، وأن نقيضه هو التعصب والذى ينفى الاختلاف ويسعى للبحث عن التماثل وإنكار أى شكل مـن أشـكال التنـوع والاستقلال. **ثانيها** ارتباط مفهوم التسامح بمفاهيم أخرى مثل التعدد والتنوع والجماعة السياسية والخصوصية وانعكاس ذلك على معظم المناقشات المعنية به. **ثالثها** وجود فجوة بين التسامح كمبدأ والتسامح كسلوك وممارسة، هـذه الفجوة التى كانت ولازالت أساساً لعديد من الانتقادات التى وجهت لمفهـوم التسامح فى الغرب. **رابعهـا** ارتباط التسامح بالشأن العام ولـيس الخـاص.

خامســها ضرورة التفرقة بين التسامح واللامبالاة في وضع حدود ما يعترى قيمة التسامح من تناقض داخلى بين الاندفاع نحو التدخل فى شئون الآخرين والامتناع عن ذلك(٤).

ويعد مفهوم التسامح من أكثر المفاهيم التى ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالدين ودوره فى المجتمع، وكذلك وضعيته فى الحياة السياسية. على الرغم من أن المسيحية كدين فصلت بين ما هو دنيوى وما هو أخــروى، بــل اعتبــرت ممارسة السياسة من الأمور الشريرة، إلا أنه بعد أن أصبحت الكنيسة أحــد ركنى السلطة الحاكمة فى العصور الوسطى، وما ترتب علــى ذلــك مــن ممارستها سلطات زمنية بجانب السلطات الروحية، انهار هذا الفصــل بــين الدنيوى والأخروى.

الرؤى المفسرة لنشأة التسامح:

تفرعت التسامح إلى رؤيتين أساسيتين، الأولى تنظر للتسامح على إنــه نتاج ظروف تاريخية معينة فرضت وجوده، والثانية تربط بين معتقدات دينية معينة ونشأة التسامح.

لقد أدى ظهور البروتستانتية إلى الاعتراف بوجود سبل متنوعة للحقيقة من ناحية، وقوض الانضمام الإجبارى للكنيسة من ناحية أخرى، فقد أصبح الانضمام لأى طائفة دينية مسألة طوعية، ثم جاء انقسام البروتســانتية إلــى شيع ليكرس بذرب التسامح التى نبتت بظهور البروتسانتية. ويحدد بــروس ثلاث مراحل لنشأة مفهوم التسامح الدينى. فالمرحلة الأولى مرحلة الانشقاقات dissent، والثانية مرحلة تغير أوضاع الكنيسة، أما المرحلة الثالثــة فهــى مرحلة الديمقراطية الحديثة على حد تعبيره، وإن كان قد ركز فيهــا علــى عملية التحديث ومصاحباتها. تعد المرحلة الأولى أهــم المراحــل الــثلاث وأكثرها إثارة للسخرية، فقد بدأت بمجموعات صغيرة منشقة لا تتمتع بشعبية وعاجزة عن خلق الظروف الاجتماعية الملائمة لانتصار أفكارها، مما دفعها إلى المطالبة بالحرية الدينية Teligious واحترام حقها فى الاختلاف. بينما كان المنشقون الأكثر نجاحاً فى نشر أفكارهم، أقل الناس دفاعاً عن الحريــة الدينية والحق فى الاختلاف. أما المرحلة الثانيــة فتتعلــق بتغيــر أوضــاع

المؤسسة الدينية والنتائج المترتبة على ذلك. وقد شجع ذلك عامل سياسى آخر أضعف من وضع الكنيسة ودورها، وهو سعى الدولة لتقليص نفوذها من خلال مصادرة أملاكها وبالتالى تجريدها من قوتها. وعلى هذا يمكن القول أن هذه المرحلة شهدت تغليب المصالح السياسية للحاكم على مصالح الكنيسة. فعلى سبيل المثال بدأت مسيرة التسامح فى إنجلترا بقطع العلاقة بين الكنسية الإنجليزية وكنيسة روما واعتبار الملك هو رئيس الكنيسة الوطنية الجديدة. تواكبت المرحلة الثالثة فى تكريس مبدأ التسامح مع بدء عملية التصنيع وما ارتبط بها من تقدم تكنولوجى متواتر. ولم يقتصر التحول على المجال الاقتصادى فحسب بل امتد أيضاً إلى النظام الاجتماعى الذى أصبح يتسم هو الآخر بالحياد والموضوعية والعقلانية بدرجة أو بأخرى، كما أصبح الدور أهم من الشخصية الإنسانية[٥].

كان لتطور المذهب الفردى وانتصاره على النظام الإقطاعى والحكم الاستبدادى المطلق الذى كان سائداً فى العصور الوسطى دوراً هاماً فى تكريس قيمة التسامح فى إطار أشمل وهو الاعتراف بحقوق الإنسان وحرياته العامة. وقد انعكس ذلك فى الإعلانات التى صدرت عقب الثورات التاريخية الكبرى مثل وثيقة الحقوق الإنجليزية التى صدرت ١٧٨٩. وقد أكدت كل هذه الوثائق على قيمة المساواة بين كافة المواطنين وكذلك حقهم فى الحرية[٦]. وببلوغ أواسط القرن التاسع عشر لم يعد الانتماء الدينى معيارا للتمتع بالحقوق السياسية والمدنية، إذ حل محله معيار المواطنة.وما ترتب على ذلك من ترجمة واقعية لمبدأ التسامح من ناحية. ومن ناحية ثانية، كان للإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٩٤٨ الفضل فى التأكيد على حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فى الإعلان دون أى تمييز من حيث العنصر.

تسعى الرؤية الثانية المفسرة لنشأة التسامح فيما تبين هويدا عدلى إلى إقامة علاقة إيجابية بين المذهب البروتستانتى والتسامح، وبصياغة أخرى تنظر للتسامح والليبرالية على أنهما امتداد علمانى للمعتقدات البروتستانتية، وبذلك تأخذ منحى مختلف عن الرؤية الأولى والتى تخلص إلى أن التسامح ظهر نتاج تطورات تاريخية معينة. يرى أنصار هذه الرؤية الثانية بوجود

عناصر هامة فى الإيديولوجية الديمقراطية الليبرالية تعتبر امتداداً علمانياً للأفكار البروتستانتية. يعد كل من دوركايم وفيبر من أبرز أنصار هذه الرؤية، إذ افترضنا أن البروتستانتية قادت إلى أحداث تغير ثقافى ما، نتج عنه تميز فى الوظائف والاختصاصات لدى دوركايم، وعقلانية لدى فيبر. وعلى هذا الأساس – وفقاً لهما – كان للبروتستانتية الفضل فى وضع أساس فكرة الحقوق الفردية.

أقام كثير من الباحثين أمثال دوركايم وفيبر وليبست Lipset علاقة إيجابية بين البروتستانتية والفردية وبالتبعية التسامح والحق فى الاختلاف.

الأول كاستليون Castalion (١٥١٥-١٥٦٣) فرنسى الأصل وبرتستانتى من أوائل المهتمين بتبرير التسامح. أشار إلى أن السبب الرئيسى الذى أدى إلى استعار الحروب الدينية هو التعصب الدينى أو الإجبار على الإيمان بمعتقد معين، وأن هذا القمع الدينى أن يؤدى إلى اختفاء المختلفين ولن تنتهى الحروب الدينية أبداً بهذا الأسلوب.

انطلق كاستليون كما هو واضح من أرضية لاهوتية فى تبريره للتسامح وذلك على خلاف ميشيل دى لوبيتال Michel De L'Hopital.والذى برر التسامح انطلاقاً من أسس علمية وبرجماتية. كان يبغى تحقيق غايتين فى ذات الوقت؛ الأولى إقامة دين موحد، والثانية حكومة قوية ومنظمة. إلا أنه أدرك التعارض الحتمى بين الغايتين معاً، فتحقيق واحدة لابد أن يكون على حساب الأخرى، مما دفعه لترجيح الغاية الثانية. فقد توصل إلى استحالة حسم الحروب الدينية لصالح طرف على آخر، وأن الاستمرار فى الحرب معناه إضعاف قوة الدولة بل وتدميرها(٧).

أما جان بودان Jean Bodin (١٥٢٠-١٥٩٦) رجل دولة كان على الرغم من اعترافه بأهمية الدين فى الحفاظ على النظام العام للدولة، إلا أنه رفض أن يتحول إلى عامل مقوض للاستقرار السياسى. فالصراعات الدينية المحتدمة ستؤدى إلى تقويض وحدة الدولة واستقرارها، ولذلك اقترح فكرة حياد السلطة فى مسائل الدين والاعتراف بحق الاختلاف الدينى، فعندما يجد الأمير رعاياه منقسمين فى أمور الدين، لا ينبغى أن يفرض عليهم الاتفاق.

فوظيفة الدين لديه الحفاظ على نظام الدولة وليس اكتشاف الحقيقة، وإذا حاد عن هذا الدور فلا فائدة مرجوة منه[٨].

وقد أكد جون لوك على ضرورة قبول كل أشكال التدين والإيمان، فالاختلاف في الدين ليس أمراً هاماً مادام لا يتعارض مع الأخلاق، كما أشار إلى دور الدين في المجتمع السياسي في غرس الأخلاق المدنية السليمة وأهمها مسئولية الآباء تجاه أبنائهم لكن دون أي تطبيق سياسي للدين. وقد دفعت هذه الفكرة البعض للقول بأن لوك استبدل الدين المسيحي بالدين المدني (أو الأخلاقي أو الطبيعي) أو أضفى الطابع المدني على المسيحية to civilize Christianity. ميز لوك بين الكنيسة والدولة على أساس أن لكل منهما دوره الذي لا يجب تجاوزه، فدور الدولة هو الحفاظ على النظام العام، ودور الكنيسة هو تحقيق الخلاص، ومن حق الدولة مراقبة أعمال الكنيسة. على الرغم من اعتراف لوك بشرعية اختلاف المذاهب الدينية إلى أنه رفض الإلحاد، إذ ميز بين الإيمان الديني والإلحاد مؤكداً على شرعية كل أشكال الإيمان الديني ما عدا الإلحاد، وذلك لأن الملحدين لا أخلاقيين من وجهة نظره. كما وضع لوك بذور مبدأ عدم التأكد أو النسبية بتأكيده على أن الدين الحقيقي غير معروف[٩]. وهذه الفكرة التي استفاض فيها بايل من بعده واعتبرها أحد أساسيات تعزيز التسامح.

كان بايل Pierre Bayle (١٦٤٧-١٧٠٦) فرنسي الأصل بروتستانتي المذهب. وأكد على أن هناك اختلافاً بين العقل والإيمان، وبالتالي فإن مسألة الإجبار على الإيمان مسألة لا عقلانية لأنها تخلق منافقين وليس مؤمنين حقيقيين. وأن الحل هو العودة للعقل، وأن هذا ليس معناه ابتعاد الإنسان عن الله لأن الإنسان هو صورة الله ومن خلال العقل يمكن التمييز بين الحق والباطل. ونظراً لأن العقل غير معصوم من الخطأ، فلابد من الإقرار بمبدأ عدم التأكد ونسبية الحقيقة الذي يقود بدوره إلى احترام الآخر المختلف[١٠].

أما فولتير F.M.De Vo ltaire (١٦٩٤-١٧٧٨) كما هو معروف فقد سعى إلى تحرير الدين من الأبعاد الميتافيزيقية وحصره في الأخلاق العملية، مؤكداً أن الله لا يهتم بصلوات وتضحيات الإنسان ولكن بفضائله. ولذلك رفض فكرة الوحي كمصدر للمعرفة في مقابل تأكيده على دور العقل في هذا الصدد. كما أشار إلى أن تجذر التسامح الديني في المجتمع مرهون بغرس

فكرة عدم التأكد ونسبية الحقيقة[١١].

شهد القرن الثامن عشر كما كتبت هويدا عدلى وما تلاه تحول أساسى فى الاهتمام بمفهوم التسامح من مجرد اعتباره أداة وسيلة لحل مشكلة ما أو التغلب على ظروف سياسية ودينية ما، إلى شعار إصلاحى reforming slogn، بل وقيمة يأمل أى مجتمع في تسييدها. وهذا يعود بلا شك إلى ما ترتب على الثورة الفرنسية من آثار، فلم يعد الاهتمام بالتسامح بمفرده كافياً، بل لابد من وضعه فى إطار سياق أكثر اتساعاً وهو سياق حقوق الإنسان. ومن ناحية أخرى اتسع مجاله فبعد أن كانت الأشياء غير المقبولة والتى يتعين التسامح معها محدودة، أصبحت بحلول القرن التاسع عشر والعشرين لا حصر لها[١٢].

الهوامش

١ - سمير خليل وآخرون التسامح بين شرق وغرب، دار الساقي، بيروت ص ٢٨ نقلاً عن هويدا عدلي، المرجع السابق ص٣٦.

٢ - هويدا عدلي ، ص٣٧.

٣ - عن رسالة اليونسكو عدد يونيو ١٩٩٢، ص٥-٦.

٤ - هويدا عدلي، ص٣٨.

٥ - المرجع السابق، ص٨٢.

٦ - انظر عبد الواحد الفار، في الفكر الوصفي والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩١، ص٢٩-٣٧، وناجي البكوش: التسامح عماد حقوق الإنسان.

٧ - قانون حقوق الإنسان، المجلة العربية لحقوق الإنسان، السنة الثانية، العدد٢، أكتوبر ١٩٩٥.

8- King P. toleration, N. Y. St. Martin's Press 1976, pp. 80-82.
9- Ibid., p. 87.
10- Ibid., p. 87-89.

١١ - هويدا عدلي، ص٨٦.

١٢ - الموضع السابق.

AN ESSAY CONCERNING THE TRUE ORIGINAL, EXTENT AND END OF CIVIL GOVERNMENT

CHAPTER I

THE INTRODUCTION

1. IT HAVING been shown in the foregoing discourse:

i. That Adam had not, either by natural right of fatherhood or by positive donation from God, any such authority over his children, nor dominion over the world, as is pretended.

ii. That if he had, his heirs yet had no right to it.

iii. That if his heirs had, there being no law of nature nor positive law of God that determines which is the right heir in all cases that may arise, the right of succession, and consequently of bearing rule, could not have been certainly determined.

iv. That if even that had been determined, yet the knowledge of which is the eldest line of Adam's posterity, being so long since utterly lost, that in the races of mankind and families of the world there remains not to one above another the least pretence to be the eldest house, and to have the right of inheritance.

All these premises having, as I think, been

clearly made out, it is impossible that the rulers now on earth should make any benefit, or derive any the least shadow of authority from that which is held to be the foundation of all power, Adam's private dominion and paternal jurisdiction; so that he that will not give just occasion to think that all government in the world is the product only of force and violence, and that men live together by no other rules but that of beasts, where the strongest carries it, and so lay a foundation for perpetual disorder and mischief, tumult, sedition, and rebellion (things that the followers of that hypothesis so loudly cry out against), must of necessity find out another rise of government, another original of political power, and another way of designing and knowing the persons that have it, than what Sir Robert Filmer hath taught us.

2. To this purpose, I think it may not be amiss to set down what I take to be political power; that the power of a magistrate over a subject may be distinguished from that of a father over his children, a master over his servant, a husband over his wife, and a lord over his slave. All which distinct powers happening sometime together in the same man, if he be considered under these different relations, it may help us to distinguish these powers one from another, and show the difference betwixt a ruler of a commonwealth, a father of a family, and a captain of a galley.

3. Political power, then, I take to be a right of making laws with penalties of death, and consequently all less penalties, for the regulating and

preserving of property, and of employing the force of the community in the execution of such laws, and in the defence of the commonwealth from foreign injury, and all this only for the public good.

Chapter II

Of the State of Nature

4. To understand political power aright, and derive it from its original, we must consider what state all men are naturally in, and that is a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man.

A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another; there being nothing more evident than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without subordination or subjection, unless the Lord and Master of them all should by any manifest declaration of His will set one above another, and confer on him by an evident and clear appointment an undoubted right to dominion and sovereignty.

5. This equality of men by nature the judicious Hooker looks upon as so evident in itself and beyond all question, that he makes it the foundation of that obligation to mutual love amongst men on which he builds the duties they owe one another, and from whence he derives the great maxims of justice and charity. His words are:

"The like natural inducement hath brought men to know that it is no less their duty to love others

than themselves; for seeing those things which are equal must needs all have one measure, if I cannot but wish to receive good, even as much as every man's hands as any man can wish unto his own soul, how should I look to have any part of my desire herein satisfied, unless myself be careful to satisfy the like desire, which is undoubtedly in other men weak, being of one and the same nature? To have anything offered them repugnant to this desire, must needs in all respects grieve them as much as me, so that, if I do harm, I must look to suffer, there being no reason that others should show greater measures of love to me than they have by me showed unto them. My desire, therefore, to be loved of my equals in nature as much as possible may be, imposeth upon me a natural duty of bearing to themward fully the like affection; from which relation of equality between ourselves and them that are as ourselves, what several rules and canons natural reason hath drawn for direction of life no man is ignorant."—(Eccl. Pol., lib. i.)

6. But though this be a state of liberty, yet it is not a state of licence; though man in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it. The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it, that, being all

equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions. For men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker—all the servants of one sovereign Master, sent into the world by His order, and about His business—they are His property, whose workmanship they are, made to last during His, not one another's pleasure; and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us, that may authorise us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for ours. Every one, as he is bound to preserve himself, and not to quit his station wilfully, so, by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and not, unless it be to do justice on an offender, take away or impair the life, or what tends to the preservation of the life, the liberty, health, limb, or goods of another.

7. And that all men may be restrained from invading others' rights, and from doing hurt to one another, and the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is in that state put into every man's hand, whereby every one has a right to punish the transgressors of that law to such a degree as may hinder its violation. For the law of nature would, as all other laws that concern men in this world, be in vain if

there were nobody that, in the state of nature, had a power to execute that law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders. And if any one in the state of nature may punish another for any evil he has done, every one may do so. For in that state of perfect equality, where naturally there is no superiority or jurisdiction of one over another, what any may do in prosecution of that law, every one must needs have a right to do.

8. And thus in the state of nature one man comes by a power over another; but yet no absolute or arbitrary power, to use a criminal, when he has got him in his hands, according to the passionate heats or boundless extravagance of his own will; but only to retribute to him so far as calm reason and conscience dictate what is proportionate to his transgression, which is so much as may serve for reparation and restraint. For these two are the only reasons why one man may lawfully do harm to another, which is that we call punishment. In transgressing the law of nature, the offender declares himself to live by another rule than that of common reason and equity, which is that measure God has set to the actions of men, for their mutual security; and so he becomes dangerous to mankind, the tie which is to secure them from injury and violence being slighted and broken by him. Which, being a trespass against the whole species, and the peace and safety of it, provided for by the law of nature, every man upon this score, by the right he hath to preserve mankind in general, may restrain, or, where it is neces-

sary, destroy things noxious to them, and so may bring such evil on any one who hath transgressed that law, as may make him repent the doing of it, and thereby deter him, and by his example others, from doing the like mischief. And in this case, and upon this ground, every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature.

9. I doubt not but this will seem a very strange doctrine to some men: but before they condemn it, I desire them to resolve me by what right any prince or State can put to death or punish an alien, for any crime he commits in their country. 'Tis certain their laws, by virtue of any sanction they receive from the promulgated will of the legislative, reach not a stranger: they speak not to him, nor, if they did, is he bound to hearken to them. The legislative authority, by which they are in force over the subjects of that commonwealth, hath no power over him. Those who have the supreme power of making laws in England, France, or Holland, are to an Indian but like the rest of the world—men without authority. And, therefore, if by the law of nature every man hath not a power to punish offences against it, as he soberly judges the case to require, I see not how the magistrates of any community can punish an alien of another country; since in reference to him they can have no more power than what every man naturally may have over another.

10. Besides the crime which consists in violating the law, and varying from the right rule of

reason, whereby a man so far becomes degenerate, and declares himself to quit the principles of human nature, and to be a noxious creature, there is commonly injury done, and some person or other, some other man receives damage by his transgression, in which case he who hath received any damage, has, besides the right of punishment common to him with other men, a particular right to seek reparation from him that has done it. And any other person who finds it just, may also join with him that is injured, and assist him in recovering from the offender so much as may make satisfaction for the harm he has suffered.

11. From these two distinct rights—the one of punishing the crime, for restraint and preventing the like offence, which right of punishing is in everybody; the other of taking reparation, which belongs only to the injured party—comes it to pass that the magistrate, who by being magistrate hath the common right of punishing put into his hands, can often, where the public good demands not the execution of the law, remit the punishment of criminal offences by his own authority, but yet cannot remit the satisfaction due to any private man for the damage he has received. That he who has suffered the damage has a right to demand in his own name, and he alone can remit. The damnified person has this power of appropriating to himself the goods or service of the offender, by right of self-preservation, as every man has a power to punish the crime, to prevent its being committed again, by the right he has of preserv-

ing all mankind, and doing all reasonable things he can in order to that end. And thus it is that every man in the state of nature has a power to kill a murderer, both to deter others from doing the like injury, which no reparation can compensate, by the example of the punishment that attends it from everybody, and also to secure men from the attempts of a criminal who having renounced reason, the common rule and measure God hath given to mankind, hath by the unjust violence and slaughter he hath committed upon one, declared war against all mankind, and therefore may be destroyed as a lion or a tiger, one of those wild savage beasts with whom men can have no society nor security. And upon this is grounded that great law of nature. "Whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed." And Cain was so fully convinced that every one had a right to destroy such a criminal, that after the murder of his brother he cries out, "Every one that findeth me shall slay me"; so plain was it writ in the hearts of mankind.

12. By the same reason may a man in the state of nature punish the lesser breaches of that law. It will perhaps be demanded, With death? I answer, each transgression may be punished to that degree, and with so much severity, as will suffice to make it an ill bargain to the offender, give him cause to repent, and terrify others from doing the like. Every offence that can be committed in the state of nature, may in the state of nature be also punished equally, and as far forth as it may, in a

commonwealth. For though it would be beside my present purpose to enter here into the particulars of the law of nature, or its measures of punishment, yet it is certain there is such a law, and that, too, as intelligible and plain to a rational creature and a studier of that law as the positive laws of commonwealths; nay, possibly plainer, as much as reason is easier to be understood than the fancies and intricate contrivances of men, following contrary and hidden interests put into words; for truly so are a great part of the municipal laws of countries, which are only so far right as they are founded on the law of nature, by which they are to be regulated and interpreted.

13. To this strange doctrine—viz., That in the state of nature every one has the executive power of the law of nature—I doubt not but it will be objected that it is unreasonable for men to be judges in their own cases, that self-love will make men partial to themselves and their friends. And on the other side, that ill-nature, passion, and revenge will carry them too far in punishing others; and hence nothing but confusion and disorder will follow; and that therefore God hath certainly appointed government to restrain the partiality and violence of men. I easily grant that civil government is the proper remedy for the inconveniences of the state of nature, which must certainly be great where men may be judges in their own case, since 'tis easy to be imagined that he who was so unjust as to do his brother an injury, will scarce be so just as to condemn himself for it. But I shall

desire those who make this objection, to remember that absolute monarchs are but men, and if government is to be the remedy of those evils which necessarily follow from men's being judges in their own cases, and the state of nature is therefore not to be endured, I desire to know what kind of government that is, and how much better it is than the state of nature, where one man commanding a multitude, has the liberty to be judge in his own case, and may do to all his subjects whatever he pleases, without the least question or control of those who execute his pleasure; and in whatsoever he doth, whether led by reason, mistake, or passion, must be submitted to which men in the state of nature are not bound to do one to another? And if he that judges, judges amiss in his own or in any other case, he is answerable for it to the rest of mankind.

14. 'Tis often asked as a mighty objection, Where are, or ever were there, any men in such a state of nature? To which it may suffice as an answer at present: That since all princes and rulers of independent governments all through the world are in a state of nature, 'tis plain the world never was, nor ever will be, without numbers of men in that state. I have named all governors of independent communities, whether they are or are not in league with others. For 'tis not every compact that puts an end to the state of nature between men, but only this one of agreeing together mutually to enter into one community, and make one body politic; other promises and compacts men

may make one with another, and yet still be in the state of nature. The promises and bargains for truck, etc., between the two men in Soldania, in or between a Swiss and an Indian, in the woods of America, are binding to them, though they are perfectly in a state of nature in reference to one another. For truth and keeping of faith belong to men as men, and not as members of society.

15. To those that say there were never any men in the state of nature, I will not only oppose the authority of the judicious Hooker—(Eccl. Pol., lib. i., sect. 10,) where he says, "The laws which have been hitherto mentioned," *i.e.*, the laws of nature, "do bind men absolutely, even as they are men, although they have never any settled fellowship, and never any solemn agreement amongst themselves what to do or not to do; but foreasmuch as we are not by ourselves sufficient to furnish ourselves with competent store of things needful for such a life as our nature doth desire—a life fit for the dignity of man—therefore to supply those defects and imperfections which are in us, as living single and solely by ourselves, we are naturally induced to seek communion and fellowship with others; this was the cause of men's uniting themselves at first in politic societies"—but I moreover affirm that all men are naturally in that state, and remain so, till by their own consents they make themselves members of some politic society; and I doubt not, in the sequel of this discourse, to make it very clear.

Chapter III

Of the State of War

16. The state of war is a state of enmity and destruction; and therefore declaring by word or action, not a passionate and hasty, but a sedate, settled design upon another man's life, puts him in a state of war with him against whom he has declared such an intention, and so has exposed his life to the other's power to be taken away by him, or any one that joins with him in his defence and espouses his quarrel; it being reasonable and just I should have a right to destroy that which threatens me with destruction. For by the fundamental law of nature, man being to be preserved as much as possible, when all cannot be preserved, the safety of the innocent is to be preferred; and one may destroy a man who makes war upon him, or has discovered an enmity to his being, for the same reason that he may kill a wolf or a lion; because they are not under the ties of the common law of reason, have no other rule but that of force and violence, and so may be treated as a beast of prey, those dangerous and noxious creatures that will be sure to destroy him whenever he falls into their power.

17. And hence it is that he who attempts to get another man into his absolute power does thereby put himself into a state of war with him; it being to be understood as a declaration of a design upon his life. For I have reason to conclude that he who would get me into his power without my consent,

would use me as he pleased when he had got me there, and destroy me too, when he had a fancy to it; for nobody can desire to have me in his absolute power unless it be to compel me by force to that which is against the right of my freedom, *i.e.*, make me a slave. To be free from such force is the only security of my preservation; and reason bids me look on him as an enemy to my preservation who would take away that freedom which is the fence to it; so that he who makes an attempt to enslave me, thereby puts himself into a state of war with me. He that in the state of nature would take away the freedom that belongs to any one in that state, must necessarily be supposed to have a design to take away everything else, that freedom being the foundation of all the rest; as he that in the state of society would take away the freedom belonging to those of that society or commonwealth, must be supposed to design to take away from them everything else, and so be looked on as in a state of war.

18. This makes it lawful for a man to kill a thief who has not in the least hurt him, nor declared any design upon his life, any farther than by the use of force so to get him in his power as to take away his money or what he pleases from him; because using force, where he has no right, to get me into his power, let his pretence be what it will, I have no reason to suppose that he who would take away my liberty would not, when he had me in his power, take away everything else. And therefore it is lawful for me to treat him as

one who has put himself into a state of war with me, *i.e.* kill him, if I can; for to that hazard does he justly expose himself, whoever introduces a state of war and is aggressor in it.

19. And here we have the plain difference between the state of nature and the state of war, which however some men have confounded, are as far distant as a state of peace, good-will, mutual assistance and preservation, and a state of enmity, malice, violence and mutual destruction, are one from another. Men living together according to reason, without a common superior on earth with authority to judge between them, is properly the state of nature. But force, or a declared design of force, upon the person of another, where there is no common superior on earth to appeal to for relief, is the state of war; and 'tis the want of such an appeal gives a man the right of war even against an aggressor, though he be in society and a fellow-subject. Thus a thief, whom I cannot harm, but by appeal to the law, for having stolen all that I am worth, I may kill, when he sets on to rob me but of my horse or coat; because the law, which was made for my preservation where it cannot interpose to secure my life from present force, which if lost is capable of no reparation, permits me my own defence, and the right of war, a liberty to kill the aggressor, because the aggressor allows not time to appeal to our common judge, nor the decision of the law, for remedy in a case where the mischief may be irreparable. Want of a common judge with authority puts all men in a

state of nature; force without right, upon a man's person, makes a state of war, both where is, and is not, a common judge.

20. But when the actual force is over, the state of war ceases between those that are in society, and are equally on both sides subject to the judge.

21. And, therefore, in such controversies, where the question is put, Who shall be judge? it cannot be meant, Who shall decide the controversy? Every one knows what Jephtha here tells us, that the Lord the Judge shall judge. Where there is no judge on earth, the appeal lies to God in Heaven. That question, then, cannot mean, Who shall judge whether another hath put himself in a state of war with me, and whether I may, as Jephtha did, appeal to Heaven in it? Of that I myself can only be judge in my own conscience, as I will answer it at the great day, to the supreme Judge of all men.

Chapter IV

Of Slavery

22. The natural liberty of man is to be free from any superior power on earth, and not to be under the will or legislative authority of man, but to have only the law of nature for his rule. The liberty of man in society is to be under no other legislative power but that established by consent of the commonwealth; nor under the dominion of any will or restraint of any law, but what that legislative shall enact according to the trust put in it. Freedom then is not what Sir R. F. tells us, O. A. 55, "a liberty for every one to do what he lists, to live as he pleases, and not to be tied by any laws." But freedom of men under government is to have a standing rule to live by, common to every one of that society, and made by the legislative power erected in it; a liberty to follow my own will in all things, where that rule prescribes not; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man: as freedom of nature is to be under no other restraint but the law of nature.

23. This freedom from absolute arbitrary power is so necessary to, and closely joined with, a man's preservation, that he cannot part with it but by what forfeits his preservation and life together. For a man not having the power of his own life cannot be compact, or his own consent, enslave himself to any one, nor put himself under the

absolute arbitrary power of another to take away his life when he pleases. Nobody can give more power than he has himself; and he that cannot take away his own life, cannot give another power over it. Indeed, having by his fault forfeited his own life by some act that deserves death, he to whom he has forfeited it may (when he has him in his power) delay to take it, and make use of him to his own service; and he does him no injury by it. For whenever he finds the hardship of his slavery outweigh the value of his life, 'tis in his power by resisting the will of his master to draw on himself the death he desires.

24. This is the perfect condition of slavery, which is nothing else but the state of war continued between a lawful conqueror and a captive. For if once compact enter between them, and make an agreement for a limited power on the one side, and obedience on the other, the state of war and slavery ceases as long as the compact endures. For, as has been said, no man can by agreement pass over to another that which he hath not in himself, a power over his own life.

I confess we find among the Jews as well as other nations that men did sell themselves; but 'tis plain this was only to drudgery, not to slavery. For it is evident the person sold was not under an absolute, arbitrary, despotical power. For the master could not have power to kill him, at any time, whom at a certain time he was obliged to let go free out of his service; and the master of such a

servant was so far from having an arbitrary power over his life, that he could not at pleasure so much as maim him, but the loss of an eye or tooth set him free. (Exodus xxi.)

Chapter V

Of Property

25. Whether we consider natural reason, which tells us that men being once born have a right to their preservation, and consequently to meat and drink and such other things as nature affords for their subsistence; or Revelation, which gives us an account of those grants God made of the world to Adam, and to Noah and his sons, 'tis very clear that God, as King David says, Psalm cxv. 16, "has given the earth to the children of men," given it to mankind in common. But this being supposed, it seems to some a very great difficulty how any one should ever come to have a property in anything. I will not content myself to answer that if it be difficult to make out property upon a supposition that God gave the world to Adam and his posterity in common, it is impossible that any man but one universal monarch should have any property upon a supposition that God gave the world to Adam and his heirs in succession, exclusive of all the rest of his posterity. But I shall endeavour to show how men might come to have a property in several parts of that which God gave to mankind in common, and that without any express compact of all the commoners.

26. God, who hath given the world to men in common, hath also give them reason to make use of it to the best advantage of life and convenience. The earth and all that is therein is given to men for the support and comfort of their being. And

Chapter IX

Of the Ends of Political Society and Government

123. If man in the state of nature be so free, as has been said, if he be absolute lord of his own person and possessions, equal to the greatest, and subject to nobody, why will he part with his freedom, this empire, and subject himself to the dominion and control of any other power? To which, it is obvious to answer, that though in the state of nature he hath such a right, yet the enjoyment of it is very uncertain, and constantly exposed to the invasions of others. For all being kings as much as he, every man his equal, and the greater part no strict observers of equity and justice, the enjoyment of the property he has in this state is very unsafe, very unsecure. This makes him willing to quit this condition, which, however free, is full of fears and continual dangers; and it is not without reason that he seeks out and is willing to join in society with others, who are already united, or have a mind to unite, for the mutual preservation of their lives, liberties, and estates, which I call by the general name, property.

124. The great and chief end, therefore, of men's uniting into commonwealths, and putting themselves under government, is the preservation of their property; to which in the state of nature there are many things wanting.

First, There wants an established, settled, known law, received and allowed by common consent to

be the standard of right and wrong, and the common measure to decide all controversies between them. For though the law of nature be plain and intelligible to all rational creatures; yet men, being biased by their interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow of it as a law binding to them in the application of it to their particular cases.

125. *Secondly,* In the state of nature there wants a known and indifferent judge, with authority to determine all differences according to the established law. For every one in that state, being both judge and executioner of the law of nature, men being partial to themselves, passion and revenge is very apt to carry them too far, and with too much heat in their own cases, as well as negligence and unconcernedness, to make them too remiss in other men's.

126. *Thirdly,* In the state of nature there often wants power to back and support the sentence when right, and to give it due execution. They who by any injustice offend will seldom fail, where they are able by force to make good their injustice; such resistance many times makes the punishment dangerous, and frequently destructive to those who attempt it.

127. Thus mankind, notwithstanding all the privileges of the state of nature, being but in an ill condition, while they remain in it, are quickly driven into society. Hence it comes to pass that we seldom find any number of men live any time together in this state. The inconveniences that they

are therein exposed to by the irregular and uncertain exercise of the power every man has of punishing the transgressions of others, make them take sanctuary under the established laws of government, and therein seek the preservation of their property. It is this makes them so willingly give up every one his single power of punishing, to be exercised by such alone, as shall be appointed to it amongst them; and by such rules as the community, or those authorised by them to that purpose, shall agree on. And in this we have the original right and rise of both the legislative and executive power, as well as of the governments and societies themselves.

128. For in the state of nature, to omit the liberty he has of innocent delights, a man has two powers.

The first is to do whatsoever he thinks fit for the preservation of himself, and others within the permission of the law of nature, by which law, common to them all, he and all the rest of mankind are of one community, make up one society, distinct from all other creatures. And were it not for the corruption and viciousness of degenerate men there would be no need of any other, no necessity that men should separate from this great and natural community, and associate into lesser combinations.

The other power a man has in the state of nature is the power to punish the crimes committed against that law. Both these he gives up when he joins in a private, if I may so call it, or particular

political society, and incorporates into any commonwealth separate from the rest of mankind.

129. The first power, viz., of doing whatsoever he thought fit for the preservation of himself and the rest of mankind, he gives up to be regulated by laws made by the society, so far forth as the preservation of himself and the rest of that society shall require; which laws of the society in many things confine the liberty he had by the law of nature.

130. *Secondly,* The power of punishing he wholly gives up, and engages his natural force (which he might before employ in the execution of the law of nature, by his own single authority as he thought fit), to assist the executive power of the society, as the law thereof shall require. For being now in a new state, wherein he is to enjoy many conveniences, from the labour, assistance, and society of others in the same community, as well as protection from its whole strength; he has to part also with as much of his natural liberty, in providing for himself, as the good, prosperity and safety of the society shall require; which is not only necessary but just, since the other members of the society do the like.

131. But though men when they enter into society give up the equality, liberty and executive power they had in the state of nature into the hands of the society, to be so far disposed of by the legislative as the good of the society shall require; yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself, his liberty and prop-

erty (for no rational creature can be supposed to change his condition with an intention to be worse), the power of the society, or legislative constituted by them, can never be supposed to extend farther than the common good, but is obliged to secure every one's property by providing against those three defects above mentioned that made the state of nature so unsafe and uneasy. And so whoever has the legislative or supreme power of any commonwealth is bound to govern by established standing laws, promulgated and known to the people, and not by extemporary decrees; by indifferent and upright judges, who are to decide controversies by those laws; and to employ the force of the community at home only in the execution of such laws, or abroad, to prevent or redress foreign injuries, and secure the community from inroads and invasion. And all this to be directed to no other end but the peace, safety, and public good of the people.

CHAPTER X

OF THE FORMS OF A COMMONWEALTH

132. THE MAJORITY having, as has been shown, upon men's first uniting into society, the whole power of the community, naturally in them, may employ all that power in making laws for the community from time to time, and executing those laws by officers of their own appointing: and then the form of the government is a perfect democracy; or else may put the power of making laws into the hands of a few select men, and their heirs or successors, and then it is an oligarchy; or else into the hands of one man and then it is a monarchy; if to him and his heirs, it is an hereditary monarchy; if to him only for life, but upon his death the power only of nominating a successor to return to them, an elective monarchy. And so accordingly of these, the community may make compounded and mixed forms of government, as they think good. And if the legislative power be at first given by the majority to one or more persons only for their lives, or any limited time, and then the supreme power to revert to them again; when it is so reverted, the community may dispose of it again anew into what hands they please, and so constitute a new form of government. For the form of government depending upon the placing of the supreme power, which is the legislative, it being impossible to conceive that an inferior power should prescribe to a superior, or any but the supreme make laws, according as the power

of making laws is placed, such is the form of the commonwealth.

133. By commonwealth, I must be understood all along to mean, not a democracy, or any form of government, but any independent community which the Latins signified by the word *civitas,* to which the word which best answers in our language is commonwealth, and most properly expresses such a society of men, which community does not, for there may be subordinate communities in a government; and city much less. And therefore to avoid ambiguity I crave leave to use the word commonwealth in that sense, in which I find it used by King James himself, which I think to be its genuine signification; which if anybody dislike, I consent with him to change it for a better.

Chapter XI

Of the Extent of the Legislative Power

134. The great end of men's entering into society being the enjoyment of their properties in peace and safety, and the great instrument and means of that being the laws established in that society: the first and fundamental positive law of all commonwealths, is the establishing of the legislative power; as the first and fundamental natural law, which is to govern even the legislative itself, is the preservation of the society, and (as far as will consist with the public good) of every person in it. This legislative is not only the supreme power of the commonwealth, but sacred and unalterable in the hands where the community have once placed it; nor can any edict of anybody else, in what form soever conceived, or by what power soever backed, have the force and obligation of a law, which has not its sanction from that legislative which the public has chosen and appointed. For without this the law could not have that, which is absolutely necessary to its being a law, the consent of the society over whom nobody can have a power to make laws;[1] but by their own consent,

1. "The lawful power of making laws to command whole politic societies of men, belonging so properly unto the same entire societies, that for any prince or potentate, of what kind soever upon earth, to exercise the same of himself, and not by express commission immediately and personally received from God, or else by authority derived at the first from their consent,

and by authority received from them; and therefore all the obedience, which by the most solemn ties any one can be obliged to pay, ultimately terminates in this supreme power, and is directed by those laws which it enacts; nor can any oaths to any foreign power whatsoever, or any domestic subordinate power discharge any member of the society from his obedience to the legislative, acting pursuant to their trust; nor oblige him to any obedience contrary to the laws so enacted, or farther than they do allow; it being ridiculous to imagine one can be tied ultimately to obey any power in the society which is not the supreme.

135. Though the legislative, whether placed in one or more, whether it be always in being, or only by intervals, though it be the supreme power in every commonwealth, yet,

First, It is not nor can possibly be absolutely arbitrary over the lives and fortunes of the people.

---

upon whose persons they impose laws, it is no better than mere tyranny. Laws they are not, therefore, which public aprobation hath not made so."—Hooker (Eccl. Pol., lib. i, sec. 10). "Of this point, therefore, we are to note that such men naturally have no full and perfect power to command whole politic multitudes of men, therefore utterly without our consent we could in such sort be at no man's commandment living. And to be commanded, we do consent when that society, whereof we be a part, hath at any time before consented, without revoking the same after by the like universal agreement.

"Laws therefore human, of what kind soever, are available by consent."—Hooker (*ibid.*).

For it being but the joint power of every member of the society given up to that person, or assembly, which is legislator; it can be no more than those persons had in a state of nature before they entered into society, and gave it up to the community. For nobody can transfer to another more power than he has in himself; and nobody has an absolute arbitrary power over himself, or over any other to destroy his own life, or take away the life or property of another. A man as has been proved cannot subject himself to the arbitrary power of another; and having in the state of nature no arbitrary power over the life, liberty, or possession of another, but only so much as the law of nature gave him for the preservation of himself, and the rest of mankind; this is all he doth, or can give up to the commonwealth, and by it to the legislative power, so that the legislative can have no more than this. Their power in the utmost bounds of it, is limited to the public good of the society.[2] It is a

2. "Two foundations there are which bear up public societies; the one a natural inclination whereby all men desire sociable life and fellowship; the other an order, expressly or secretly agreed upon, touching the manner of their union in living together. The latter is that which we call the law of a commonweal, the very soul of a politic body, the parts whereof are by law animated, held together, and set on work in such actions as the common good requireth. Laws politic, ordained for external order and regimen amongst men, are never framed as they should be, unless presuming the will of man to be inwardly obstinate, rebellious, and averse from all obedience to the sacred

power that hath no other end but preservation, and therefore can never have a right to destroy, enslave, or designedly to impoverish the subjects. The obligations of the law of nature cease not in society, but only in many cases are drawn closer, and have by human laws known penalties annexed to them to enforce their observation. Thus the law of nature stands as an eternal rule to all men, legislators as well as others. The rules that they make for other men's actions must, as well as their own, and other men's actions be comformable to the law of nature, *i.e.*, to the will of God, of which that is a declaration, and the fundamental law of nature being the preservation of mankind, no human sanction can be good or valid against it.

136. *Secondly,* The legislative, or supreme authority, cannot assume to itself a power to rule by extemporary arbitrary decrees, but is bound to dispense justice, and decide the rights of the subject by promulgated standing laws,[3] and known au-

---

laws of his nature; in a word, unless presuming man to be in regard of his depraved mind little better than a wild beast, they do accordingly provide notwithstanding, so to frame his outward actions, that they be no hindrance unto the common good, for which societies are instituted. Unless they do this they are not perfect."—Hooker (Eccl. Pol., lib. i, sec. 10).

3. "Human laws are measures in respect of men whose actions they must direct, howbeit such measures they are as have also their higher rules to be

thorised judges. For the law of nature being unwritten, and so nowhere to be found but in the minds of men, they who through passion or interest shall miscite or misapply it, cannot so easily be convinced of their mistake where there is no established judge. And so it serves not, as it ought, to determine the rights, and fence the properties of those that live under it, especially where every one is judge, interpreter, and executioner of it too, and that in his own case; and he that has right on his side, having ordinarily but his own single strength hath not force enough to defend himself from injuries, or punish delinquents. To avoid these inconveniences, which disorder men's properties in the state of nature, men unite into societies that they may have the united strength of the whole society to secure and defend their properties, and may have standing rules to bound it, by which every one may know what is his. To this end it is that men give up all their natural power to the society which they enter into, and the community put the legislative power into such hands as they think fit, with this trust, that they shall be gov-

---

measured by, which rules are two—the law of God and the law of Nature; so that laws human must be made according to the general laws of Nature, and without contradiction to any positive law of Scripture, otherwise they are ill made."—Hooker (Eccl. Pol., lib. iii, sec. 9).

"To constrain men to anything inconvenient doth seem unreasonable."—(*Ibid.*, lib. i., sec. 10).

erned by declared laws, or else their peace, quiet, and property, will still be at the same uncertainty as it was in the state of nature.

137. Absolute arbitrary power, or governing without settled standing laws, can neither of them consist with the ends of society and government, which men would not quit the freedom of the state of nature for, and tie themselves up under, were it not to preserve their lives, liberties, and fortunes; and by stated rules of right and property to secure their peace and quiet. It cannot be supposed that they should intend, had they a power so to do, to give to any one, or more, an absolute arbitrary power over their persons and estates, and put a force into the magistrate's hand to execute his unlimited will arbitrarily upon them. This were to put themselves into a worse condition than the state of nature, wherein they had a liberty to defend their right against the injuries of others, and were upon equal terms of force to maintain it, whether invaded by a single man or many in combination. Whereas, by supposing they have given up themselves to the absolute arbitrary power and will of a legislator, they have disarmed themselves, and armed him, to make prey of them when he pleases. He being in a much worse condition that is exposed to the arbitrary power of one man who has the command of 100,000, than he that is exposed to the arbitrary power of 100,000 single men; nobody being secure that his will, who hath such a command, is better than that of other men, though his force be 100,000

times stronger. And, therefore, whatever form the commonwealth is under, the ruling power ought to govern by declared and received laws, and not by extemporary dictates and undetermined resolutions. For then mankind will be in a far worse condition than in the state of nature, if they shall have armed one, or a few men, with the joint power of a multitude to force them to obey at pleasure the exorbitant and unlimited decrees of their sudden thoughts, or unrestrained, and, till that moment, unknown wills, without having any measures set down which may guide and justify their actions. For all the power the government has, being only for the good of the society, as it ought not to be arbitrary and at pleasure, so it ought to be exercised by established and promulgated laws; that both the people may know their duty and be safe and secure within the limits of the law; and the rulers too kept within their due bounds, and not be tempted by the power they have in their hands to employ it to such purposes, and by such measures as they would not have known, and own not willingly.

138. *Thirdly,* The supreme power cannot take from any man any part of his property without his own consent. For the preservation of property being the end of government, and that for which men enter into society, it necessarily supposes and requires that the people should have property, without which they must be supposed to lose that by entering into society, which was the end for which they entered into it, too gross an absurdity

for any man to own. Men, therefore, in society having property, they have such a right to the goods which by the law of the community are theirs, that nobody hath a right to take them or any part of them from them, without their own consent; without this they have no property at all. For I have truly no property in that which another can by right take from me when he pleases, against my consent. Hence it is a mistake to think that the supreme or legislative power of any commonwealth can do what it will, and dispose of the estates of the subjects arbitrarily, or take any part of them at pleasure. This is not much to be feared in governments where the legislative consists wholly, or in part, in assemblies which are variable, whose members, upon the dissolution of the assembly, are subjects under the common laws of their country, equally with the rest. But in governments where the legislative is in one lasting assembly, always in being, or in one man, as in absolute monarchies, there is danger still, that they will think themselves to have a distinct interest from the rest of the community, and so will be apt to increase their own riches and power by taking what they think fit from the people. For a man's property is not at all secure, though there be good and equitable laws to set the bounds of it between him and his fellow subjects, if he who commands those subjects have power to take from any private man what part he pleases of his property, and use and dispose of it as he thinks good.

139. But government, into whosesoever hands

it is put, being, as I have before shown, entrusted with this condition, and for this end, that men might have and secure their properties, the prince, or senate, however it may have power to make laws for the regulating of property between the subjects one amongst another, yet can never have a power to take to themselves the whole or any part of the subject's property without their own consent. For this would be in effect to leave them no property at all. And to let us see that even absolute power, where it is necessary, is not arbitrary by being absolute, but is still limited by that reason, and confined to those ends which required it in some cases to be absolute, we need look no farther than the common practice of martial discipline. For the preservation of the army, and in it the whole commonwealth, requires an absolute obedience to the command of every superior officer, and it is justly death to disobey or dispute the most dangerous or unreasonable of them; but yet we see that neither the sergeant, that could command a soldier to march up to the mouth of a cannon, or stand in a breach, where he is almost sure to perish, can command that soldier to give him one penny of his money; nor the general, that can condemn him to death for deserting his post, or not obeying the most desperate orders, cannot yet, with all his absolute power of life and death, dispose of one farthing of that soldier's estate, or seize one jot of his goods, whom yet he can command anything, and hang for the least disobedience. Because such a blind obedience is necessary

to that end for which the commander has his power, viz., the preservation of the rest; but the disposing of his goods has nothing to do with it.

140. 'Tis true governments cannot be supported without great charge, and it is fit every one who enjoys a share of the protection should pay out of his estate his proportion for the maintenance of it. But still it must be with his own consent, *i.e.*, the consent of the majority giving it either by themselves or their representatives chosen by them. For if any one shall claim a power to lay and levy taxes on the people, by his own authority, and without such consent of the people, he thereby invades the fundamental law of property, and subverts the end of government. For what property have I in that which another may by right take when he pleases to himself?

141. *Fourthly,* The legislative cannot transfer the power of making laws to any other hands; for it being but a delegated power from the people, they who have it cannot pass it over to others. The people alone can appoint the form of the commonwealth, which is by constituting the legislative, and appointing in whose hands that shall be. And when the people have said we will submit to rules, and be governed by laws made by such men, and in such forms, nobody else can say other men shall make laws for them; nor can the people be bound by any laws but such as are enacted by those whom they have chosen and authorised to make laws for them.

142. These are the bounds which the trust that

is put in them by the society, and the law of God and Nature, have set to the legislative power of every commonwealth, in all forms of government.

First, They are to govern by promulgated established laws, not to be varied in particular cases, but to have one rule for rich and poor, for the favourite at court and the countryman at plough.

Secondly, These laws also ought to be designed for no other end ultimately but the good of the people.

Thirdly, They must not raise taxes on the property of the people without the consent of the people, given by themselves or their deputies. And this properly concerns only such governments where the legislative is always in being, or at least where the people have not reserved any part of the legislative to deputies, to be from time to time chosen by themselves.

Fourthly, The legislative neither must nor can transfer the power of making laws to anybody else, or place it anywhere but where the people have.

Chapter XII

Of the Legislative, Executive, and Federative Power of the Commonwealth

143. The legislative power is that which has a right to direct how the force of the commonwealth shall be employed for preserving the community and the members of it. Because those laws which are constantly to be executed, and whose force is always to continue, may be made in a little time, therefore there is no need that the legislative should be always in being, not having always business to do; and because it may be too great a temptation to human frailty, apt to grasp at power for the same persons, who have the power of making laws, to have also in their hands the power to execute them, whereby they exempt themselves from obedience to the laws they make, and suit the law, both in its making and execution to their own private advantage, and thereby come to have a distinct interest from the rest of the community, contrary to the end of society and government. Therefore, in well ordered commonwealths, where the good of the whole is so considered as it ought, the legislative power is put into the hands of divers persons who duly assembled, have by themselves or jointly with others a power to make laws, which when they have done, being separated again, they are themselves subject to the laws they have made; which is a new and near tie upon them, to take care that they make them for the public good.

144. But because the laws that are at once and

in a short time made, have a constant and lasting force and need a perpetual execution or an attendance thereunto; therefore, it is necessary there should be a power always in being, which should see to the execution of the laws that are made and remain in force; and thus the legislative and executive power come often to be separated.

145. There is another power in every commonwealth, which one may call natural, because it is that which answers to the power every man naturally had before he entered into society, for though in a commonwealth the members of it are distinct persons still in reference to one another, and as such are governed by the laws of the society, yet in reference to the rest of mankind they make one body, which is, as every member of it before was still in the state of nature with the rest of mankind. So that the controversies that happen between any man of the society with those that are out of it are managed by the public, and an injury done to a member of their body engages the whole in the reparation of it. So that under this consideration the whole community is one body in the state of nature in respect of all other states or persons out of its community.

146. This therefore contains the power of war and peace, leagues and alliances, and all the transactions with all persons and communities without the commonwealth, and may be called federative if any one pleases. So the thing be understood, I am indifferent as to the name.

147. These two powers, executive and federa-

tive, though they be really distinct in themselves, yet one comprehending the execution of the municipal laws of the society within itself upon all that are parts of it; the other the management of the security and interest of the public without, with all those that it may receive benefit or damage from, yet they are always almost united. And though this federative power in the well or ill management of it be of great moment to the commonwealth, yet it is much less capable to be directed by antecedent, standing, positive laws than the executive; and so must necessarily be left to the prudence and wisdom of those whose hands it is in to be managed for the public good. For the laws that concern subjects one amongst another, being to direct their actions, may well enough precede them. But what is to be done in reference to foreigners, depending much upon their actions and the variation of designs and interest, must be left in great part to the prudence of those who have this power committed to them, to be managed by the best of their skill for the advantage of the commonwealth.

148. Though, as I said, the executive and federative power of every community be really distinct in themselves, yet they are hardly to be separated and placed at the same time in the hands of distinct persons; for both of them requiring the force of the society for their exercise, it is almost impracticable to place the force of the commonwealth in distinct and not subordinate

hands; or that the executive and federative power should be placed in persons that might act separately, whereby the force of the public would be under different commands, which would be apt some time or other to cause disorder and ruin.

he went forth, and he rebelled against the King of Assyria, and served him not" (2 Kings, xviii. 7). Whence it is plain that shaking off a power, which force and not right hath set over any one, though it hath the name of rebellion, yet is no offence before God, but is that which he allows and countenances though even promises and covenants, when obtained by force, have intervened. For it is very probable to any one that reads the story of Ahaz and Hezekiah attentively, that the Assyrians subdued Ahaz and deposed him, and made Hezekiah king in his father's lifetime; and that Hezekiah by agreement had done him homage, and paid him tribute all this time.

Chapter XVII

Of Usurpation

197. As conquest may be called a foreign usurpation, so usurpation is a kind of domestic conquest, with this difference, that a usurper can never have right on his side, it being no usurpation but where one is got into the possession of what another has a right to. This, so far as it is usurpation, is a change only of persons, but not of the forms and rules of the government; for if the usurper extend his power beyond what of right belonged to the lawful princes or governors of the commonwealth, it is tyranny added to usurpation.

198. In all lawful governments the designation of the persons who are to bear rule, is as natural and necessary a part as the form of the government itself, and that which had its establishment originally from the people; the anarchy being much alike to have no form of government at all, or to agree that it should be monarchical, but to appoint no way to design the person that shall have the power, and be the monarch. All commonwealths therefore with the form of government established have rules also of appointing and conveying the right to those who are to have any share in the public authority. And whoever gets into the exercise of any part of the power, by other ways than what the laws of community have prescribed, hath no right to be obeyed though the form of the commonwealth be still *preserved, since he is not the person the laws have appointed,*

and consequently not the person the people have consented to. Nor can such a usurper, or any deriving from him, ever have a title, till the people are both at liberty to consent, and have actually consented to allow and confirm in him the power he hath till then usurped.

Chapter XVIII

Of Tyranny

199. As USURPATION is the exercise of power which another has a right to, so tyranny is the exercise of power beyond right, which nobody can have a right to. And this is making use of the power any one has in his hands, not for the good of those who are under it, but for his own private separate advantage. When the governor, however entitled, makes not the law but his will the rule, and his commands and actions are not directed to the preservation of the properties of his people, but the satisfaction of his own ambition, revenge, covetousness, or any other irregular passion.

200. If one can doubt this to be truth or reason, because it comes from the obscure hand of a subject, I hope the authority of a king will make it pass with him. King James in his speech to the Parliament, 1603, tells them thus: "I will ever prefer the weal of the public and of the whole commonwealth, in making of good laws and constitutions, to any particular and private ends of mine. Thinking ever the wealth and weal of the commonwealth to be my greatest weal and worldly felicity; a point wherein a lawful king doth directly differ from a tyrant. For I do acknowledge that the special and greatest point of difference, that is between a rightful king and a usurping tyrant, is this: that whereas the proud and ambitious tyrant doth think his kingdom and people

are only ordained for satisfaction of his desires and unreasonable appetites; the righteous and just king doth by the contrary, acknowledge himself to be ordained for the procuring of the wealth and property of his people." And again, in his speech to the Parliament, 1609, he hath these words: "The king binds himself by a double oath, to the observation of the fundamental laws of his kingdom. Tacitly, as being a king, and so bound to protect as well the people, as the laws of his kingdom, and expressly by his oath at his coronation: so as every just king, in a settled kingdom, is bound to observe that paction made to his people, by his laws in framing his government agreeable thereunto, according to that paction which God made with Noah after the deluge. Hereafter, seedtime and harvest, and cold and heat, and summer and winter, day and night, shall not cease while the earth remaineth. And therefore a king governing in a settled kingdom, leaves to be a king and degenerates into a tyrant, as soon as he leaves off to rule according to his laws." And a little after, "Therefore all kings that are not tyrants, or perjured, will be glad to bound themselves within the limits of their laws. And they that persuade them the contrary, are vipers, pests, both against them and the commonwealth." Thus that learned king, who well understood the notions of things, makes the difference betwixt a king and a tyrant to consist only in this, that one makes the laws the bounds of his power, and the good of the public

the end of his government; the other makes all give way to his own will and appetite.

201. It is a mistake to think this fault is proper only to monarchies; other forms of government are liable to it as well as that. For wherever the power, that is put in any hands for the government of the people, and the preservation of their properties is applied to other ends, and made use of to improverish, harass, or subdue them to the arbitrary irregular commands of those that have it, there it presently becomes tyranny, whether those that thus use it are one or many. Thus we read of the thirty tyrants at Athens, as well as one at Syracuse, and the intolerable dominion of the Decemviri at Rome was nothing better.

202. Wherever law ends tyranny begins, if the law be transgressed to another's harm. And whosoever in authority exceeds the power given him by the law, and makes use of the force he has under his command to compass that upon the subject which the law allows not ceases in that to be a magistrate; and, acting without authority, may be opposed as any other man who by force invades the right of another. This is acknowledged in subordinate magistrates. He that hath authority to seize my person in the street, may be opposed as a thief and a robber if he endeavours to break into my house to execute a writ, notwithstanding that *I know he has such a warrant and such a legal authority as will empower him to arrest me abroad. And why this should not hold in the high-*

est, as well as in the most inferior magistrate, I would gladly be informed. Is it reasonable that the eldest brother, because he has the greatest part of his father's estate, should thereby have a right to take away any of his younger brother's portions? Or that a rich man, who possessed a whole country, should from thence have a right to seize, when he pleased, the cottage and garden of his poor neighbour? The being rightfully possessed of great power and riches exceedingly beyond the greatest part of the sons of Adam is so far from being an excuse, much less a reason, for rapine and oppression, which the endamaging another without authority is, that it is a great aggravation of it. For the exceeding the bounds of authority is no more right in a great than a petty officer, no more justifiable in a king than a constable; but so much the worse in him as that he has more trust put in him, is supposed, from the advantage of education and counsellors, to have better knowledge and less reason to do it, having already a greater share than the rest of his brethren.

203. May the commands then of a prince be opposed? May he be resisted as often as any one shall find himself aggrieved, and but imagine he has not a right done him? This will unhinge and overturn all polities, and, instead of government and order, leave nothing but anarchy and confusion.

204. To this I answer: That force is to be opposed to nothing but to unjust and unlawful force; whoever makes any opposition in any other

case draws on himself a just condemnation both from God and man, and so no such danger or confusion will follow, as is often suggested. For,

205. *First,* As in some countries, the person of the prince by law is sacred, and so whatever he commands or does his person is still free from all question or violence, not liable to force, or any judicial censure or condemnation. But yet opposition may be made to the illegal acts of any inferior officer, or other commissioned by him, unless he will by actually putting himself into a state of war with his people, dissolve the government, leave them to that defence which belongs to every one in the state of Nature. For of such things who can tell what the end will be? And a neighbour kingdom has shown the world an odd example. In all other cases the sacredness of the person exempts him from all inconveniences, whereby he is secure, whilst the government stands from all violence and harm whatsoever, than which there cannot be a wiser constitution. For the harm he can do in his own person not being likely to happen often, nor to extend itself far, nor being able by his single strength to subvert the laws, nor oppress the body of the people, should any prince have so much weakness and ill nature as to be willing to do it, the inconveniency of some particular mischiefs that may happen sometimes when a heady prince comes to the throne are well recompensed by the peace of the public and security of the government in the person of the chief magistrate thus set out of the reach of danger; it being safer

for the body that some few private men should be sometimes in danger to suffer than that the head of the republic should be easily and upon slight occasions exposed.

206. *Secondly,* But this privilege belonging only to the king's person, hinders not, but they may be questioned, opposed, and resisted who use unjust force, though they pretend a commission from him which the law authorises not. As is plain in the case of him that has the king's writ to arrest a man, which is a full commission from the king, and yet he that has it cannot break open a man's house to do it, nor execute this command of the king upon certain days, nor in certain places, though this commission have no such exception in it, but they are the limitations of the law, which, if any one transgress, the king's commission excuses him not. For the king's authority being given him only by the law, he cannot empower any one to act against the law, or justify him by his commission in so doing. The commission or command of any magistrate where he has no authority being as void and insignificant as that of any private man. The difference between the one and the other being that the magistrate has some authority so far and to such ends, and the private man has none at all. For it is not the commission, but the authority, that gives the right of acting, and against the laws there can be no authority; but, notwithstanding such resistance, the king's person and authority are still both secured, and so no danger to governor or government.

207. *Thirdly,* Supposing a government wherein the person of the chief magistrate is not thus sacred, yet this doctrine of the lawfulness of resisting all unlawful exercises of his power will not upon every slight occasion endanger him or embroil the government. For where the injured party may be relieved, and his damages repaired by appeal to the law, there can be no pretence for force, which is only to be used where a man is intercepted from appealing to the law. For nothing is to be accounted hostile force but where it leaves not the remedy of such an appeal. And it is such force alone that puts him that uses it into a state of war, and makes it lawful to resist him. A man with a sword in his hand demands my purse in the highway, when perhaps I have not 12d. in my pocket; this man I may lawfully kill. To another I deliver £100 to hold only whilst I alight, which he refuses to restore me when I am got up again, but draws his sword to defend the possession of it by force: I endeavour to retake it. The mischief this man does me is a hundred, or possibly a thousand times more than the other perhaps intended me (whom I killed before he really did me any), and yet I might lawfully kill the one, and cannot so much as hurt the other lawfully. The reason whereof is plain, because the one using force, which threatened my life, I could not have time to appeal to the law to secure it, and when it was gone it was too late to appeal. The law could not restore life to my dead carcass. The loss was irreparable, which to prevent the law of Nature gave

me a right to destroy him who had put himself into a state of war with me, and threatened my destruction. But in the other case, my life not being in danger, I may have the benefit of appealing to the law, and have reparation for my £100 that way.

208. *Fourthly,* but if the unlawful acts done by the magistrate be maintained (by the power he has got), and the remedy which is due by law be by the same power obstructed, yet the right of resisting, even in such manifest acts of tyranny, will not suddenly or on slight occasions disturb the government. For if it reach no farther than some private men's cases, though they have a right to defend themselves and recover by force what by unlawful force is taken from them; yet the right to do so will not easily engage them in a contest wherein they are sure to perish; it being as impossible for one or a few oppressed men to disturb the government, where the body of the people do not think themselves concerned in it, as for a raving madman or heady malcontent to overrun a well-settled state, the people being as little apt to follow the one as the other.

209. But if either these illegal acts have extended to the majority of the people; or if the mischief and oppression has light only on some few, but in such cases as the precedent, and consequences seem to threaten all, and they are persuaded in their consciences, that their laws, and with them their estates, liberties, and lives are in danger, and perhaps their religion too, how will

they be hindered from resisting illegal force used against them I cannot tell. This is an inconvenience, I confess, that attends all governments whatsoever when the governors have brought it to this pass to be generally suspected of their people; the most dangerous state they can possibly put themselves in, wherein they are the less to be pitied, because it is so easy to be avoided; it being impossible for a governor, if he really means the good of his people and the preservation of them and their laws together, not to make them see and feel it, as it is for the father of a family not to let his children see he loves and takes care of them.

210. But if all the world shall observe pretences of one kind and actions of another; arts used to elude the law, and the trust of prerogative (which is an arbitrary power in some things left in the prince's hand to do good, not harm to the people) employed contrary to the end for which it was given. If the people shall find the ministers and subordinate magistrates chosen suitable to such ends, and favoured or laid by proportionably as they promote or oppose them. If they see several experiments made of arbitrary power, and that religion underhand favoured (though publicly proclaimed against) which is readiest to introduce it, and the operators in it supported as much as may be; and when that cannot be done, yet approved still, and liked the better, and a long train of actings show the councils all tending that way, how can a man any more hinder himself from being persuaded in his own mind which way things are

going, or from casting about how to save himself, than he could from believing the captain of the ship he was in was carrying him and the rest of the company to Algiers when he found him always steering that course, though crosswinds, leaks in his ship, and want of men and provisions did often force him to turn his course another way for some time, which he steadily returned to again as soon as the wind, weather, and other circumstances would let him?

Chapter XIX

Of the Dissolution of Government

211. He that will with any clearness speak of the dissolution of government ought, in the first place, to distinguish between the dissolution of the society and the dissolution of the government. That which makes the community, and brings men out of the loose state of nature into one politic society, is the agreement which every one has with the rest to incorporate and act as one body, and so be one distinct commonwealth. The usual and almost only way whereby this union is dissolved, is the inroad of foreign force making a conquest upon them. For in that case (not being able to maintain and support themselves as one entire and independent body) the union belonging to that body which consisted therein must necessarily cease, and so every one return to the state he was in before, with a liberty to shift for himself and provide for his own safety as he thinks fit in some other society. Whenever the society is dissolved, it is certain the government of that society cannot remain. Thus conquerors' swords often cut up governments by the roots, and mangle societies to pieces, separating the subdued or scattered multitude from the protection of and dependence on that society which ought to have preserved them from violence. The world is too well instructed in, and too forward to allow of this way of dissolving of governments, to need any more to be said of it; and there wants not much argument to prove that

where the society is dissolved, the government cannot remain—that being as impossible as for the frame of a house to subsist when the materials of it are scattered and displaced by a whirlwind, or jumbled into a confused heap by an earthquake.

212. Besides this overturning from without, governments are dissolved from within.

First, When the legislative is altered. Civil society being a state of peace amongst those who are of it, from whom the state of war is excluded by the umpirage which they have provided in their legislative for the ending all differences that may rise amongst any of them, it is in their legislative that the members of a commonwealth are united and combined together in one coherent living body. This is the soul that gives form, life, and unity to the commonwealth. From hence the several members have their mutual influence, sympathy, and connection. And, therefore, when the legislative is broken or dissolved, dissolution and death follow. For the essence and union of the society consisting in having one will, the legislative, when once established by the majority, has the declaring and, as it were, keeping of, that will. The constitution of the legislative is the first and fundamental act of the society, whereby provision is made for the continuation of their union, under the direction of persons and bonds of laws made by persons authorised thereunto by the consent and appointment of the people, without which no one man or number of men amongst them can have authority of making laws that shall be bind-

ing to the rest. When any one or more shall take upon them to make laws, whom the people have not appointed so to do, they make laws without authority, which the people are not therefore bound to obey; by which means they come again to be one of subjection, and may constitute to themselves a new legislative, as they think best, being in full liberty to resist the force of those who without authority would impose anything upon them. Every one is at the disposure of his own will when those who had by the delegation of the society the declaring of the public will, are excluded from it, and others usurp the place who have no such authority or delegation.

213. This being usually brought about by such in the commonwealth who misuse the power they have, it is hard to consider it aright, and know at whose door to lay it, without knowing the form of government in which it happens. Let us suppose, then, the legislative placed in the concurrence of three distinct persons.

1. A single hereditary person having the constant supreme executive power, and with it the power of convoking and dissolving the other two within certain periods of time.

2. An assembly of hereditary nobility.

3. An assembly of representatives chosen *pro tempore* by the people. Such a form of government supposed, it is evident,

214. *First,* That when such a single person or prince sets up his own arbitrary will in place of the laws which are the will of the society, declared by

the legislative, then the legislative is changed. For that being in effect the legislative whose rules and laws are put in execution and required to be obeyed when other laws are set up, and other rules pretended and enforced, than what the legislative constituted by the society have enacted, it is plain that the legislative is changed. Whoever introduces new laws, not being thereunto authorised by the fundamental appointments of the society, or subverts the old, disowns and overturns the power by which they were made, and so sets up a new legislative.

215. *Secondly,* When the prince hinders the legislative from assembling in its due time, or from acting freely, pursuant to those ends for which it was constituted, the legislative is altered. For it is not a certain number of men, no, nor their meeting, unless they have also freedom of debating and leisure of perfecting what is for the good of the society, wherein the legislative consists. When these are taken away or altered so as to deprive the society of the due exercise of their power, the legislative is truly altered. For it is not names that constitute governments, but the use and exercise of those powers that were intended to accompany them; so that he who takes away the freedom, or hinders the acting of the legislative in its due seasons, in effect takes away the legislative, and puts an end to the government.

216. *Thirdly,* When, by the arbitrary power of the prince, the electors or ways of elections are altered, without the consent and contrary to the

common interest of the people, there also the legislative is altered. For if others than those whom the society hath authorised thereunto, do choose, or in another way than what the society hath prescribed, those chosen are not the legislative appointed by the people.

217. *Fourthly,* The delivery also of the people into the subjection of foreign power, either by the prince, or by the legislative, is certainly a change of the legislative, and so a dissolution of the government. For the end why people entered into society being to be preserved one entire, free, independent society, to be governed by its own laws, this is lost whenever they are given up into the power of another.

218. Why in such a constitution as this the dissolution of the government in these cases is to be imputed to the prince, is evident: because he, having the force, treasure, and offices of the state to employ, and often persuading himself, or being flattered by others, that, as supreme magistrate he is incapable of control, he alone is in a condition to make great advances towards such changes, under pretence of lawful authority, and has it in his hands to terrify or suppress opposers, as factious, seditious, and enemies to the government. Whereas no other part of the legislative or people is capable by themselves to attempt any alteration of the legislative, without open and visible rebellion, apt enough to be taken notice of, which, when it prevails, produces effects very little different from foreign conquest. Besides, the prince in such a

form of government, having the power of dissolving the other parts of the legislative, and thereby rendering them private persons, they can never, in opposition to him, or without his concurrence, alter the legislative by a law, his consent being necessary to give any of their decrees that sanction. But yet so far as the other parts of the legislative any way contribute to any attempt upon the government, and do either promote, or not, what lies in them, hinder such designs, they are guilty, and partake in this, which is certainly the greatest crime men can be guilty of one towards another.

219. There is one way more whereby such a government may be dissolved, and that is, when he who has the supreme executive power neglects and abandons that charge, so that the laws already made can no longer be put in execution. This is demonstratively to reduce all to anarchy, and so effectually to dissolve the government. For laws not being made for themselves, but to be by their execution the bonds of the society, to keep every part of the body politic, in its due place and function, when that totally ceases, the government visibly ceases, and the people become a confused multitude without order or connection. Where there is no longer the administration of justice, for the securing of men's rights, nor any remaining power within the community to direct the force, or provide for the necessities of the public, there certainly is no government left. Where the laws cannot be

executed, it is all one as if there were no laws; and a government without laws is, I suppose, a mystery in politics, inconceivable to human capacity, and inconsistent with human society.

220. In these and the like cases, when the government is dissolved, the people are at liberty to provide for themselves by erecting a new legislative, differing from the other, by the change of persons, or form, or both, as they shall find it most for their safety and good. For the society can never, by the fault of another, lose the native and original right it has to preserve itself, which can only be done by a settled legislative, and a fair and impartial execution of the laws made by it. But the state of mankind is not so miserable that they are not capable of using this remedy, till it be too late to look for any. To tell people they may provide for themselves by erecting a new legislative, when by oppression, artifice, or being delivered over to a foreign power, their old one is gone, is only to tell them they may expect relief when it is too late, and the evil is past cure. This is in effect no more than to bid them first be slaves, and then to take care of their liberty; and when their chains are on tell them they may act like freemen. This, if barely so, is rather mockery than relief; and men can never be secure from tyranny if there be no means to escape it till they are perfectly under it. And therefore it is that they have not only a right to get out of it, but to prevent it.

221. There is therefore secondly another way

whereby governments are dissolved, and that is when the legislative or the prince, either of them, act contrary to their trust.

First, The legislative acts against the trust reposed in them when they endeavour to invade the property of the subject, and to make themselves or any part of the community masters or arbitrary disposers of the lives, liberties, or fortunes of the people.

222. The reason why men enter into society is the preservation of their property; and the end why they choose and authorise a legislative is that there may be laws made, and rules set, as guards and fences to the properties of all the members of the society to limit the power and moderate the dominion of every part and member of the society. For since it can never be supposed to be the will of the society that the legislative should have a power to destroy that which every one designs secure by entering into society, and for which the people submitted themselves to legislators of their own making, whenever the legislators endeavour to take away and destroy the property of the people, or to reduce them to slavery under arbitrary power, they put themselves into a state of war with the people, who are thereupon absolved from any further obedience, and are left to the common refuge which God hath provided for all men against force and violence. Whensoever, therefore, the legislative shall transgress this fundamental rule of society, and either by ambition, fear, folly, or corruption, endeavour to grasp themselves or

put into the hands of any other an absolute power over the lives, liberties, and estates of the people, by this breach of trust they forfeit the power the people had put into their hands, for quite contrary ends, and it devolves to the people, who have a right to resume their original liberty, and by the establishment of the new legislative (such as they shall think fit) provide for their own safety and security, which is the end for which they are in society. What I have said here concerning the legislative in general, holds true also concerning the supreme executor, who having a double trust put in him, both to have a part in the legislative and the supreme execution of the law, acts against both when he goes about to set up his own arbitrary will as the law of the society. He acts also contrary to his trust when he either employs the force, treasure, and offices of the society, to corrupt the representatives, and gain them to his purposes; or openly pre-engages the electors, and prescribes to their choice such whom he has by solicitations, threats, promises, or otherwise won to his designs, and employs them to bring in such, who have promised beforehand what to vote and what to enact. Thus to regulate candidates and electors, and new-model the ways of election, what is it but to cut up the government by the roots, and poison the very fountain of public security? For the people having reserved to themselves the choice of their representatives as the fence to their prop erties, could do it for no other end but that they might always be freely chosen, and, so chosen,

freely act and advise as the necessity of the commonwealth and the public good should upon examination and mature debate be judged to require. This those who give their votes before they hear the debate, and have weighed the reason on all sides, are not capable of doing. To prepare such an assembly as this, and endeavour to set up the declared abettors of his own will for the true representatives of the people and the lawmakers of the society, is certainly as great a breach of trust and as perfect a declaration of a design to subvert the government as is possible to be met with. To which if one shall add rewards and punishments visibly employed to the same end and all the arts of perverted law made use of to take off and destroy all that stand in the way of such a design, and will not comply and consent to betray the liberties of their country, it will be past doubt what is doing. What power they ought to have in the society who thus employ it contrary to the trust that went along with it in its first institution is easy to determine; and one cannot but see that he who has once attempted any such thing as this cannot any longer be trusted.

223. To this perhaps it will be said that, the people being ignorant and always discontented, to lay the foundation of government in the unsteady opinion and uncertain humour of the people is to expose it to certain ruin; and no government will be able long to subsist if the people may set up a new legislative whenever they take offence at the old one. To this I answer: Quite the contrary.

People are not so easily got out of their old forms as some are apt to suggest. They are hardly to be prevailed with to amend the acknowledged faults in the frame they have been accustomed to. And if there be any original defects, or adventitious ones introduced by time or corruption, it is not an easy thing to get them changed, even when all the world sees there is an opportunity for it. This slowness and aversion in the people to quit their old constitutions has, in the many revolutions which have been seen in this kingdom, in this and former ages still kept us to, or after some interval of fruitless attempts still brought us back again to our old legislative of King, Lords, and Commons. And whatever provocations have made the crown be taken from some of our princes' heads, they never carried the people so far as to place it in another line.

224. But it will be said, this hypothesis lays a ferment for frequent rebellion. To which I answer:

First, no more than any other hypothesis. For when the people are made miserable, and find themselves exposed to the ill-usage of arbitrary power, cry up their governors as much as you will for sons of Jupiter, let them be sacred and divine, descended, or authorised from heaven, give them out for whom or what you please, the same will happen. The people generally ill-treated, and contrary to right, will be ready upon any occasion to ease themselves of a burden that sits heavy upon them. They will wish and seek for the oppor-

tunity, which in the change, weakness, and accidents of human affairs seldom delays long to offer itself. He must have lived but a little while in the world who has not seen examples of this in his time, and he must have read very little who cannot produce examples of it in all sorts of governments in the world.

225. Secondly, I answer, such revolutions happen not upon every little mismanagement in public affairs. Great mistakes in the ruling part, many wrong and inconvenient laws, and all the slips of human frailty will be borne by the people without mutiny or murmur. But if a long train of abuses, prevarications and artifices, all tending the same way, make the design visible to the people—and they cannot but feel what they lie under, and see whither they are going—it is not to be wondered that they should then rouse themselves and endeavour to put the rule into such hands which may secure to them the ends for which government was at first erected, and without which ancient names and specious forms are so far from being better that they are much worse than the state of nature or pure anarchy; the inconveniences being all as great and as near, but the remedy farther off and more difficult.

226. Thirdly, I answer that this power in the people of providing for their safety anew by a new legislative when their legislators have acted contrary to their trust by invading their property, is the best fence against rebellion, and the probablest means to hinder it. For rebellion being an opposi-

tion, not to persons, but authority, which is founded only in the constitutions and laws of the government, those whoever they be who by force break through, and by force justify their violation of them, are truly and properly rebels. For when men by entering into society and civil government have excluded force, and introduced laws for the preservation of property, peace, and unity amongst themselves, those who set up force again in opposition to the laws do *rebellare*—that is, bring back again the state of war—and are properly rebels; which they who are in power (by pretence they have to authority, the temptation of force they have in their hands, and the flattery of those about them) being likeliest to do, the properest way to prevent the evil is to show them the danger and injustice of it who are under the greatest temptation to run into it.

227. In both the fore-mentioned cases, when either the legislative is changed or the legislators act contrary to the end for which they were constituted, those who are guilty are guilty of rebellion. For if anyone by force takes away the established legislative of any society, and the laws by them made pursuant to their trust, he thereby takes away the umpirage which everyone had consented to for a peaceable decision of all their controversies, and a bar to the state of war amongst them. They who remove or change the legislative, take away this decisive power, which nobody can have but by the appointment and consent of the people, and so destroying the au-

thority which the people did, and nobody else can, set up; and introducing a power which the people hath not authorised, actually introduce a state of war which is that of force without authority. And thus by removing the legislative established by the society (in whose decisions the people acquiesced and united as to that of their own will), they untie the knot and expose the people anew to the state of war. And if those who by force take away the legislative are rebels, the legislators themselves, as has been shown, can be no less esteemed so, when they who were set up for the protection and preservation of the people, their liberties and properties, shall by force invade and endeavour to take them away; and so they, putting themselves into a state of war with those who made them the protectors and guardians of their peace, are properly and with the greatest aggravation *rebellants* (rebels).

228. But if they who say it lays a foundation for rebellion mean that it may occasion civil wars or intestine broils, to tell the people they are absolved from obedience when illegal attempts are made upon their liberties or properties, and may oppose the unlawful violence of those who were their magistrates when they invade their properties contrary to the trust put in them and that therefore this doctrine is not to be allowed, being so destructive to the peace of the world: they may as well say upon the same ground that honest men may not oppose robbers or pirates because this may occasion disorder or bloodshed. If any mis-

chief come in such cases, it is not to be charged upon him who defends his own right, but on him that invades his neighbour's. If the innocent honest man must quietly quit all he has for peace's sake to him who will lay violent hands upon it, I desire it may be considered what a kind of peace there will be in the world which consists only in violence and rapine, and which is to be maintained only for the benefit of robbers and oppressors. Who would not think it an admirable peace betwixt the mighty and the mean when the lamb without resistance yielded his throat to be torn by the imperious wolf? Polyphemus's den gives us a perfect pattern of such a peace and such a government, wherein Ulysses and his companions had nothing to do but quietly to suffer themselves to be devoured. And no doubt Ulysses, who was a prudent man, preached up passive obedience, and exhorted them to a quiet submission by representing to them of what concernment peace was to mankind, and by showing the inconveniences which might happen if they should offer to resist Polyphemus, who had now the power over them.

229. The end of government is the good of mankind, and which is best for mankind, that the people should be always exposed to the boundless will of tyranny, or that the rulers should be sometimes liable to be opposed when they grow exorbitant in the use of their power, and employ it for the destruction and not the preservation of the properties of their people?

230. Nor let anyone say that mischief can arise

from hence, as often as it shall please a busy head or turbulent spirit to desire the alteration of the government. It is true such men may stir whenever they please, but it will be only to their own just ruin and perdition. For till the mischief be grown general, and the ill-designs of the rulers become visible, or their attempts sensible to the greater part, the people who are more disposed to suffer than right themselves by resistance are not apt to stir. The examples of particular injustice or oppression of here and there an unfortunate man, move them not. But if they universally have a persuasion grounded upon manifest evidence that designs are carrying on against their liberties, and the general course and tendency of things cannot but give them strong suspicions of the evil intention of their governors, who is to be blamed for it? Who can help it if they who might avoid it bring themselves into this suspicion? Are the people to be blamed, if they have the sense of rational creatures, and can think of things no otherwise than as they find and feel them? And is it not rather their fault who put things into such a posture, that they would not have them thought to be as they are? I grant that the pride, ambition, and turbulency of private men have sometimes caused great disorders in commonwealths, and factions have been fatal to states and kingdoms. But whether the mischief hath oftener begun in the people's wantonness, and a desire to cast off the lawful authority of their rulers, or in the rulers' insolence, and endeavours to get and exercise an arbitrary

power over their people; whether oppression or disobedience gave the first rise to the disorder, I leave it to impartial history to determine. This I am sure, whoever, either ruler or subject, by force goes about to invade the rights of either prince or people, and lays the foundation for overturning the constitution and frame of any just government, he is guilty of the greatest crime I think a man is capable of, being to answer for all those mischiefs of blood, rapine, and desolation, which the breaking to pieces of governments brings on a country. And he who does it is justly to be esteemed the common enemy and pest of mankind, and is to be treated accordingly.

231. That subjects or foreigners attempting by force on the properties of any people may be resisted with force, is agreed on all hands. But that magistrates doing the same thing may be resisted, hath of late been denied. As if those who had the greatest privileges and advantages by the law, had thereby power to break those laws by which alone they were set in a better place than their brethren. Whereas their offence is thereby the greater, both as being ungrateful for the greater share they have by the law, and breaking also that trust which is put into their hands by their brethren.

232. Whosoever uses force without right, as everyone does in society who does it without law, puts himself into a state of war with those against whom he so uses it, and in that state all former ties are cancelled, all other rights cease, and every one has a right to defend himself and to resist the

aggressor. This is so evident that Barclay himself, that great assertor of the power and sacredness of kings, is forced to confess that it is lawful for the people in some cases to resist their king, and that too in a chapter wherein he pretends to show that the Divine Law shuts up the people from all manner of rebellion. Whereby it is evident, even by his own doctrine, that, since they may in some cases resist, all resisting of princes is not rebellion. His words are these:—

Quod siquis dicat, Ergone populus tyrannicæ crudelitati et furori jugulum semper præbebit? Ergone multitudo civitates suas fame, ferro, et flammâ vastari, seque, conjuges, et liberos fortunæ ludibrio et tyranni libidini exponi, inque omnia vitæ pericula omnesque miserias et molestias à rege deduci patientur? Num illis quod omni animantium generi est à naturâ tributum, denegari debet, ut sc. vim repellant, seseque ab injuriâ tueantur? Huic breviter responsum sit, populo universo negari defensionem, quæ juris naturalis est, neque ultionem quæ præter naturum est adversus regem concedi debere. Quapropter si rex non in singulares tantum personas aliquot privatum odium exerceat, sed corpus etiam reipublicæ, cujus ipse caput est—i.e., totum populum, vel insignem aliquam ejus partem immani et intollerandâ sævitiâ seu tyrannide divexet; populo, quidem hoc casu resistendi ac tuendi se ab injuriâ potestas competit, sed tuendi se tantum, non enim in principem invadendi: et restituendæ injuriæ, illatæ, non recedendi à debitâ reverentiâ propter acceptam injuriam. Præsentem denique impetum propulsandi non vim præteritam ulciscendi jus habet. Horum enim alterum

à naturâ est, ut vitam scilicet corpusque tueamur. Alterum vero contra naturam, ut inferior de superiori supplicium sumat. Quod itaque populus malum, antequam factum sit, impedire potest, ne fiat, id postquam factum est, in regem authorem sceleris vindicare non potest, populus igitur hoc ampliùs quam privatus quispiam habet: Quod huic, vel ipsis adversariis judicibus, excepto Buchanano, nullum nisi in patientia remedium superest. Cum ille si intolerabilis tyrannis est (modicum enim ferre omnino debet) resistere cum reverentiâ possit.—Barclay (*Contra Monarchomachos,* lib. iii, c. 8).

In English thus:—

233. But any one should ask: Must the people, then, always lay themselves open to the cruelty and rage of tyranny? Must they see their cities pillaged and laid in ashes, their wives and children exposed to the tyrant's lust and fury, and themselves and families reduced by their king to ruin, and all the miseries of want and oppression, and yet sit still? Must men alone be debarred the common privilege of opposing force with force, which nature allows so freely to all other creatures for their preservation from injury? I answer: Self-defence is a part of the law of nature; nor can it be denied the community, even against the king himself. But to revenge themselves upon him must by no means be allowed them, it being not agreeable to that law. Wherefore, if the king shall show a hatred, not only to some particular persons, but sets himself against the body of the commonwealth, whereof he is the head, and shall, with intolerable ill-usage, cruelly tyrannise over the whole or a considerable part of the people, in this case

the people have a right to resist and defend themselves from injury. But it must be with this caution, that they only defend themselves, but do not attack their prince. They may repair the damages received, but must not, for any provocation, exceed the bounds of due reverence and respect. They may repulse the present attempt, but must not revenge past violences. For it is natural for us to defend life and limb; but that an inferior should punish a superior, is against nature. The mischief which is designed them, the people may prevent before it be done; but when it is done, they must not revenge it on the king, though author of the villainy. This, therefore, is the privilege of the people in general, above what any private person hath: that particular men are allowed by our adversaries themselves (Buchanan only excepted), to have no other remedy but patience; but the body of the people may, with respect, resist intolerable tyranny; for when it is but moderate, they ought to endure it.

234. Thus far that great advocate of monarchical power allows of resistance.

235. It is true he has annexed two limitations to it to no purpose.

First, he says, it must be with reverence.

Secondly, it must be without retribution or punishment; and the reason he gives is, because an inferior cannot punish a superior.

First. How to resist force without striking again, or how to strike with reverence, will need some skill to make intelligible. He that shall oppose an assault only with a shield to receive the blows, or in any more respectful posture, without a sword

in his hand, to abate the confidence and force of the assailant, will quickly be at an end of his resistance, and will find such a defence serve only to draw on himself the worse usage. This is as ridiculous a way of resisting as Juvenal thought it of fighting; *ubi tu pulsas, ego valpulo tantum*. And the success of the combat will be unavoidably the same he there describes it:—

Libertas pauperis hæc est:
Pulsatus rogat, et pugnis sconcisus, adorat.
Ut liceat paucis cum dentibus inde reverti.

This will always be the event of such an imaginary resistance, where men may not strike again. He, therefore, who may resist, must be allowed to strike. And then let our author or anybody else join a knock on the head, or a cut on the face, with as much reverence and respect as he thinks fit. He that can reconcile blows and reverence may, for ought I know, deserve for his pains civil, respectful cudgelling, wherever he can meet with it.

Secondly. As to his second, an inferior cannot punish a superior. That is true, generally speaking, whilst he is his superior. But to resist force with force, being the state of war that levels the parties, cancels all former relation of reverence, respect, and superiority; and then the odds that remain is, that he who opposes the unjust aggressor has this superiority over him—that he has a right, when he prevails, to punish the offender, both for the

breach of the peace, and all the evils that followed upon it. Barclay, therefore, in another place, more coherently to himself, denies it to be lawful to resist a king in any case. But he there assigns two cases whereby a king may un-king himself. His words are:—

Quid ergo, nulline casus incidere possunt quibus populo sese erigere atque in regem impotentius dominantem arma capere et invadere jure suo suâque authoritate liceat? Nulli certe quamdiu rex manet. Semper enim ex divinis id obstat, Regem honorificato, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit; non aliàs igitur in eum populo potestas est quam si id committat propter quod ipso jure rex esse desinat. Tunc enim se ipse principatu exuit atque in privatis constituit liber; hoc modo populus et superior efficitur, reverso ad eum scilicet jure illo quod ante regem inauguratum in interregno habuit. At sunt paucorum generum commissa ejusmodi quæ hunc effectum pariunt. At ego cum plurima animo perlustrem, duo tantum invenio, duos, inquam, casus quibus rex ipso facto ex rege non regem se facit et omni honore et dignitate regali atque in subditos potestate destituit; quorum etiam meminit Winzerus. Horum unus est, si regnum disperdat, quemadmodum de Nerone fertur, quod is nempe senatum populumque Romanum atque adeo urbem ipsam ferro flammaque vastare, ac novas sibi sedes quærere decrevisset. Et de Caligula, quod palam denunciarit se neque civem neque principem senatui amplium fore, inque animo habuerit, interempto utriusque ordinis electissimo, quoque Alexandriam commigrare, ac ut populum uno ictu interimerit, unam ei cervicem optavit. Talia cum rex aliquis

meditatur et molitur serio, omnem regnandi curam et animum ilico abjicit, ac proindė imperium in subditos amittit, ut dominus servi pro derelicto habiti, dominium.

236. Alter casus est, si rex in alicujus clientelam se contulit, ac regnum quod liberum à majoribus et populo traditum accepit, alienæ ditioni mancipavit. Nam tunc quamvis forte non eâ mente id agit populo plane ut incommodet; tamen quia quod præcipuum est regiæ dignitatis amisit, ut summus scilicet in regno secundum. Deum sit, et solo Deo inferior, atque populum etiam totum ignorantem vel invitum, cujus libertatem sartam et tectam conservare debuit, in alterius gentis ditionem et potestatem dedidit; hâc velut quadam regni abalienatione effecit, ut nec quod ipse in regno imperium habuit retineat, nec in eum cui collatum voluit, juris quicquam transferat, atque ita eo facto liberum jam et suæ potestatis populum relinquit, cujus rei exemplum unum annales Scotici suppeditant.—Barclay (*Contra Monarchomachos,* l. iii. c. 16).

Which may be thus Englished:—

237. What, then, can there no case happen wherein the people may of right and by their own authority help themselves take arms and set upon their king imperiously domineering over them? None at all whilst he remains a king: "Honour the king," and "He that resists the power resists the ordinance of God," are divine oracles that will never permit it. The people, therefore, can never come by a power over him, unless he does something that makes him cease to be a king; for then he divests himself of his crown and dignity, and returns to the state of a private

man, and the people become free and superior, the power which they had in the *Interregnum,* before they crowned him king, devolving to them again. But there are but few miscarriages which bring the matter to this state. After considering it well on all sides, I can find but two. Two cases there are, I say, whereby a king *ipso facto* becomes no king, and loses all power and regal authority over his people, which are also taken notice of by Winzerus.

The first is, if he endeavors to overturn the government—that is, if he have a purpose and design to ruin the kingdom and commonwealth, as it is recorded of Nero that he resolved to cut off the Senate and people of Rome, lay the city waste with fire and sword, and then remove to some other place; and of Caligula, that he openly declared that he would be no longer a head to the people or Senate, and that he had it in his thoughts to cut off the worthiest men of both ranks, and then retire to Alexandria; and he wished that the people had but one neck that he might despatch them all at a blow—such designs as these, when any king harbours in his thoughts and seriously promotes, he immediately gives up all care and thought of the comonwealth and consequently forfeits the power of governing his subjects, as a master does the dominion over his slaves whom he hath abandoned.

238. The other case is, when a king makes himself dependent of another, and subjects his kingdom, which his ancestors left him, and the people put free into his hands, to the dominion of another; for, however perhaps it may not be his intention to prejudice the people, yet, because he has hereby lost the principal part of regal dignity, viz., to be, next and immediately under God, supreme in his kingdom,

and also because he betrayed or forced his people, whose liberty he ought to have carefully preserved, into the power and dominion of a foreign nation, by this, as it were, alienation of his kingdom, he himself loses the power he had in it before, without transferring any the least right to those on whom he would have bestowed it; and so by this act sets the people free, and leaves them at their own disposal. One example of this is to be found in the Scotch annals.

239. In these cases Barclay, the great champion of absolute monarchy, is forced to allow that a king may be resisted and ceases to be a king; that is, in short, not to multiply cases, in whatsoever he has no authority, there he is no king and may be resisted; for wheresoever the authority ceases, the king ceases too, and becomes like other men who have no authority; and these two cases he instances in, differ little from those above-mentioned to be destructive to governments, only that he has omitted the principle from which his doctrine flows; and that is the breach of trust in not preserving the form of government agreed on, and in not intending the end of government itself, which is the public good and preservation of property. When a king has dethroned himself and put himself in a state of war with his people, what shall hinder them from prosecuting him who is no king, as they would any other man who has put himself into a state of war with them? Barclay, and those of his opinion, would do well to tell us. [This farther I desire may be taken notice of out

of Barclay, that he says, the mischief that is designed them, the people may prevent before it be done, whereby he allows resistance when tyranny is but in design. Such designs as these, says he, when any king harbours in his thoughts and seriously promotes, he immediately gives up all care and thought of the commonwealth; so that, according to him, the neglect of the public good is to be taken as an evidence of such design, or at least for a sufficient cause of resistance. And the reason of all he gives in these words, because he betrayed or forced his people whose liberty he ought carefully to have preserved. What he adds into the power and dominion of a foreign nation signifies nothing, the fault and forfeiture lying in the loss of their liberty which he ought to have preserved, and not in any distinction of the persons to whose dominion they were subjected. The people's right is equally invaded and their liberty lost whether they are made slaves to any of their own or a foreign nation; and in this lies the injury and against this only have they the right of defence. And there are instances to be found in all countries which show that it is not the change of nations in the persons of their governors, but the change of government that gives the offence.] Bilson, a bishop of our Church, and a great stickler for the power and prerogative of princes, does, if I mistake not, in his treatise of "Christian Subjection," acknowledge that princes may forfeit their power and their title to the obedience of their subjects; and if there needed authority in a case where

reason is so plain, I could send my reader to Bracton, Fortescue, and the author of "The Mirror," and others, writers that cannot be suspected to be ignorant of our government or enemies to it. But I thought Hooker alone might be enough to satisfy those men who, relying on him for their ecclesiastical polity, are by a strange fate carried to deny those principles upon which he builds it. Whether they are herein made the tools of cunninger workmen to pull down their own fabric, they were best look; this I am sure, their civil policy is so new, so dangerous, and so destructive to both rulers and people that, as former ages never could bear the broaching of it, so, it may be hoped, those to come, redeemed from the impositions of these Egyptian under-taskmasters, will abhor the memory of such servile flatterers, who, whilst it seemed to serve their turn, resolved all government into absolute tyranny, and would have all men born to what their mean souls fitted them for, slavery.

240. Here, it is likely, the common question will be made: Who shall be judge whether the prince or legislative act contrary to their trust? This, perhaps, ill-affected and factious men may spread amongst the people when the prince only makes use of due prerogative. To this I reply: The people shall be judge; for who shall be judge whether the trustee or deputy acts well and according to the trust reposed in him, but he who deputes him, and must, by having deputed him, have still the power to discard him when he fails in his trust? If this be reasonable in particular

cases of private men, why should it be otherwise in that of the greatest moment, where the welfare of millions is concerned, and also where the evil, if not prevented, is greater, and the redress very difficult, dear and dangerous?

241. But farther, this question, who shall be judge, cannot mean that there is no judge at all; for where there is no judicature on earth to decide controversies amongst men, God in heaven is Judge. He alone, it is true, is Judge of the right; but every man is Judge for himself, as in all other cases, so in this, whether another hath put himself into a state of war with him, and whether he should appeal to the Supreme Judge as Jephtha did.

242. If a controversy arise betwixt a prince and some of the people in a matter where the law is silent or doubtful, and the thing be of great consequence, I should think the proper umpire in such a case should be the body of the people; for in cases where the prince hath a trust reposed in him, and is dispensed from the common ordinary rules of the law; there if any men find themselves aggrieved, and think the prince acts contrary to or beyond that trust, who so proper to judge as the body of the people (who at first lodged that trust in him) how far they meant it should extend? But if the prince or whoever they be in the administration decline that way of determination, the appeal then lies nowhere but to heaven; force between either persons who have no known superior on earth, or which permits no appeal to a

judge on earth, being properly a state of war, wherein the appeal lies only to heaven, and in that state the injured party must judge for himself when he will think fit to make use of that appeal and put himself upon it.

243. To conclude, the power that every individual gave the society when he entered into it, can never revert to the individuals again as long as the society lasts, but will always remain in the community, because without this there can be no community, no commonwealth, which is contrary to the original agreement; so also when the society hath placed the legislative in any assembly of men to continue in them and their successors, with direction and authority for providing such successors, the legislative can never revert to the people whilst that government lasts, because having provided a legislative with power to continue for ever, they have given up their political power to the legislative and cannot resume it. But if they have set limits to the duration of their legislative, and made this supreme power in any person or assembly only temporary; or else when by the miscarriages of those in authority it is forfeited; upon the forfeiture, or at the determination of the time set, it reverts to the society, and the people have a right to act as supreme, and continue the legisiative in themselves; or place it in a new form, or new hands as they think good.